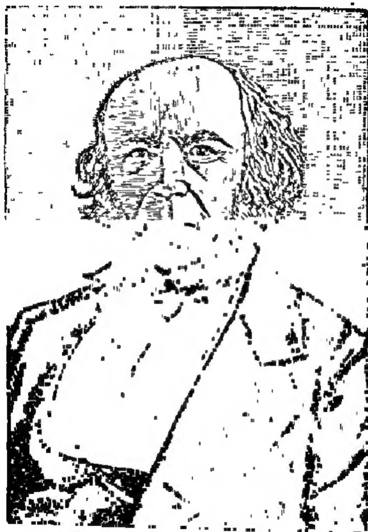
हर्बर्ट स्पेन्सर



Herbert Spencer

आदि तत्त्वें—भाग १

अज्ञेयमीमांसा

हा ग्रंथ,

हर्बर्ट स्पेन्सरकृत

" First Principles " ग्रंथाच्या

" *The Unknowable* " भागावरून

नारायण लक्ष्मण फडके, बी. ए.,

ह्यांनी मराठींत लिहिला; व त्यास

स्पेन्सरचरित्र जोडिलें.

तयार करविणार व प्रकाशक

बळवंत गणेश दाभोळकर.

पुणें एथें
" जगद्धितेच्छु " छापखान्यांत छापिला.

आजपर्यंत मीं प्रसिद्ध केलेले
उपयुक्त ग्रंथ.

नीतिशास्त्राचीं मूलतत्त्वें.—हर्बर्ट स्पेन्सरकृत " The Data of Ethics" ग्रंथावरून प्रो॰ चिंतामण गंगाधर भानु, बी. ए. ह्यांकडून लिहविला.—प्रती शिल्लक नाहींत.

न्यायतत्त्वें.—सदरप्रमाणें "Justice" वरून. किंमत २ रुपये; टपालखर्च ३ आणे.

ज्योतिर्विलास अथवा रात्रीची दोन घटका मौज—रा॰ रा॰ शंकर बाळकृष्ण दीक्षित, हल्लीं पुणें ट्रेनिंग कालेजांतील उपगुरु ह्यांकडून लिहविला. (ह्या ग्रंथास अनेक इंग्रजी व संस्कृत ग्रंथांचा आधार असून, खेरीज रा॰ दीक्षित ह्यांनीं ज्योतिःशास्त्रसंबंधें संपादन केलेली स्वतःचीहि बहुत माहिती जागोजाग गोंविली आहे. तसेंच, नक्षत्रें आणि तारा ह्यांची ओळख होण्याकरितां आकाशाचे ३ सुंदर चित्रपट योग्य स्थळीं जोडिले आहेत.)—आवृत्ति दुसरी; किंमत १॥ रुपया; टपालखर्च ३ आणे.

संसारसुख.—दी राइट आनरेबल सर जॉन लुबॉक्, एम्. पी. ह्यांच्या " The Pleasures of life " ग्रंथावरून रा॰ सा॰ कृष्णाजी परशुराम गाडगीळ ह्यांकडून लिहविला.—प्रती शिल्लक नाहींत.

शास्त्ररहस्य—रा॰ रा॰ ना॰ ल॰ फडके, बी. ए.; रा॰ रा॰ शं॰ बा॰ दीक्षित; प्रि॰ म॰ शि॰ गोळे, एम्. ए.; प्रो॰ वि॰ बा॰ भाटे, बी. ए.; प्रो॰ धों॰ के॰ कर्वे, बी. ए.; रा॰ सा॰ कृ॰ प॰ गाडगीळ; प्रो॰ चिं॰ गं॰ भानु, बी. ए.; रा॰ रा॰ हु॰ ना॰ आपटे, व रा॰ रा॰ रा॰ भि॰ जोशी ह्या नऊ विद्वानां-

करून निरनिराळया ९ विषयावर निबंध लिहवून एकत्र तयार केला.–प्रती शिल्लक नाहींत.

आत्मनीतीचीं तत्त्वें आणि परोपकार.—हर्बर्ट स्पेन्सरकृत "The Ethics of Individual Life" & "Beneficence" ग्रंथांवरून अनुक्रमें रा० रा० नारायण लक्ष्मण फडके, बी. ए. व प्रो० धोंडो केशव कर्वे, बी. ए. ह्यांकडून लिहवून एकत्र केला.—प्रती शिल्लक नाहींत.

नीतिशास्त्राचे सामान्य सिद्धान्त.—हर्बर्ट स्पेन्सरकृत "The Inductions of Ethics" ग्रंथावरून प्रो० धों० के० कर्वे, बी. ए. ह्यांकडून लिहविला. किंमत १॥। रुपये; टपालखर्च ३ आणे.

धर्ममीमांसा–नैसर्गिक धर्म आणि भौतिक धर्म.—भट्ट मोक्षमुलरकृत "Natural Religion" & "Physical Religion" ग्रंथांवरून रा० रा० शंकर बाळकृष्ण दीक्षित ह्यांकडून लिहविला किंमत २॥ रुपये; टपालखर्च ३ आणे.

राजनीतीचीं मूलतत्त्वें (भाग १).–हेनरी सिजविककृत "The Elements of Politics" ग्रंथावरून रा० रा० वासुदेव बळवंत पटवर्धन, बी. ए. व प्रो० धोंडो केशव कर्वे, बी. ए. ह्यांकडून लिहविला. किंमत २॥ रुपये; टपालखर्च ३ आणे.

अज्ञेयमीमांसा (स्पेन्सरचरित्रासह)–हर्बर्ट स्पेन्सरकृत "First Principles" ग्रंथाच्या "The Unknowable" भागावरून रा० रा० नारायण लक्ष्मण फडके, बी. ए. ह्यांकडून लिहविला. किंमत १॥। रुपये; टपालखर्च ३ आणे.

कायम वर्गणीदार.

मि. सालोमन सामसन... ६
भागीदार
रा. रा. यशवंत अनंतराव
माधवराव बाजीराव व्यवहारकर
हरि कान्होबा वालावलकर
गणपतराव राघोबा धराधर
विनायक जिवाजी दाभोळकर
गजानन अनंतराव शेरतुकडे
रा. सा. नारायण शिवराम बापट.................. ५
भागीदार
डा. वामन गंगाधर गाडगीळ
रा. रा. कृष्णाजी केशव दाणे
गोपाळ भिकाजी कारकून
शिवराम आत्माराम मुरगुडकर
श्री. रा. रा. शिवराम रामचंद्र सबनीस ५
भागीदार
रा. रा. रामकृष्ण दत्तात्रेय अंबेरकर...... . ... २
रा. रा. नरसो रामचंद्र वैद्य ५
भागीदार
श्री. रा. रा. माणिकराव तालुकदार
सदाशिव राजाराम मदतगार
हणमंतरावजी मदतगार
मे० रहिमुद्दीनसाहेब
रा. रा. गोपाळ विठ्ठल खानोलकर............... ५

रा. रा. विश्वनाथ सदाशिव बापट................ ४
भागीदार
सदाशिव मल्हार वकील
भुजंगराव सखाराम वकील
नरसिंहराव तहसीलकारकून
रा. सा. जनार्दन केशव नातु व रा. रा. नारायण गणेश घोंगरेकर..................२
रा. सा. रामचंद्र मोरेश्वर जोग २
रा. रा. केशव गणेश खारकर व मोरेश्वर विनायक गुप्ते २
रा. रा. गोविंद शंकर सुभेदार व तिरमल व्यंकटेश... २
रा. रा. हरि रामचंद्र क्षीरसागर व मि. आर. रेडवेन... २
गणेश चिंतामण शाळिग्राम व गोविंद नारायण मेहेंदळे २
रा. रा. नागोराव असि. मा. २
रा. रा. गोपाळ भास्कर गणपुले व जे. एम्. रादरिक्स २
रामराव महादेव वाठोडकर २
रा. रा. बाबाजी नरहर लव्ये व दादा भाऊ निटवे...... २
बुधुसाव किसनसाव रंगारी व भगीरथ यशवंत हे. मा. २
गोविंद नाना सासने व मुरलीधर रघुनाथ कुळकर्णी २
हरि अनंत बापट व पांडुरंग केशव जांभेकर २

रा. सा. वापू. श्रीनिवासराव
श्रीधर बाळकृष्ण उपासनी
श्री. रा. रा. श्रीधर पांडुरंग वासुदेव
श्रीरंग धुंडिनाथ जहागीरदार
रा. रा. श्रीपत बाजी जोग
श्रीधर परशुराम सोमण
श्रीनिवास राघवेंद्र उमाचिगी
श्रीनिवास रामचंद्र जव्हे
श्रीधर गोपाळ माल्लकर
रा. सा. अनंतराव यशवंत फणसे
रा. रा. अमृत लक्ष्मण दिघे
अमृत भवानजी शेळके
अनंत अमृत मुगी
अण्णाप्पा नानाप्पा लेंगडे
अण्णाजी बापूराव अनगळ
अनंत कृष्ण परांजपे
अनंत रावजी कावळे
अमोलिक खेमचंद गुजर
अण्णाजी वैजनाथ मातखडे
अच्युत नारायण खरे
अमृत काशिनाथ साकळकर
अण्णासाहेब पंडित
अमृत सखाराम वणीकर
अण्णाजी गोपाळ मुजुमदार
प्रो. आबाजी विष्णु काथवटे
श्री. रा. रा. आबासाहेब प्रतिनिधी
आनंदराव राजे घोरपडे
आनंदराव पुरुषोत्तम इनामदार
रा.रा. आत्माराम नारायणशेट
आप्पाजी विनायक कर्दंबटर
आनंदराव वसंतराव नळपदे
आवाजी राघो म्हाळस
आप्पाजीराव मोरे
आत्माराम गणेश बेंद्रे
सु. मे. आत्माराम नलवडे
डा. आत्माराम सुर्वे
आत्माराम तात्याजी
मि. आहारोन आब्राहाम
आब्राहाम रेउवेन भिंजेकर
रा. सा. एज्युके. इन्स्पे. मराठी शाळा मुरुडजंजिरा
रा. रा. एकनाथ विष्णु चावरे
रा. सा. कृष्णाजी बळवंत मोघे
कृष्णराव सिद्धेश्वर देव
काशिनाथ बाबाजी प्रधान
श्री. कमासाहेब राजे शिर्के
श्री.रा रा. केशव नरहर गोसावी
कृष्णराव नानासाहेब घोरपडे
कृष्णराव नारायण रेगे
काशिनाथराव रामचंद्र गाडेकर
स. मे. के आर. कीर्तिकर
डा. कृष्णाजी दादाजी
कृष्णाजी त्र्यंबक गोखले
कृष्णाजी रावजी बापट
रा. रा. काशिनाथराव वैद्य
केशव बळवंत विडवई
कृष्णाजी खंडो कुळकर्णी
केशव विनायक देशपांडे
केशव विठ्ठल आठवले
कृष्णाजी विष्णु देवधर
कृष्णाजी विठूजी मालवणकर
केशव महादेव प्रभु झाटये
काशिनाथ कृष्ण टेले
कृष्णाजी बाबाजी गजलीकर
कृष्णाजी आबाजी कळंबीकर

कोंडाजी दुलाजी टेमकर
कृष्णाजी विष्णु आचार्य
केशव जिवाजी चीं. गु. क्लार्क
काशिनाथ विश्वेश्वर छत्रे
कृष्णराव गोपाळ क्लार्क
काशिनाथ विठोबा
काशिनाथ जनार्दन मंत्री
कृष्णशास्त्री चिपळूणकर
कृष्णाचार्य गुराचार्य रायचूर वैद्य
कृष्णाप्पा मसप्पा सब् ओव्ह०
केशव त्र्यंबक पेंडसे
केशव संतुकराव वकील
केशवराव धुंडिराज दांकणकर
कृष्णराव जागेश्वर भीष्म
काशिनाथ शिवराम केरकर
कृष्णाजी गोविंद गोडे
कृष्णाजी गोविंद केळकर
कृष्णराव पुंडलिक भेंडे
केशव शामराव निपोजकर
केशव बापूजी वकील
काशिनाथ नारायण गोत्री
कृष्णाजी मोरेश्वर भावे
कृष्णाबाई सदाशिव
श्री. रा. रा. खंडोजीराव मत-
कर
रा. रा. खंडो गणेश गर्दे
खंडो सदाशिव तळवलकर
रा. सा. गोविंद बजाजी बक्षी
गंगाधर रामकृष्ण किराणे
गोपाळ कृष्ण सहस्रबुद्धे
रा. सा. गोविंद बळवंत लपाटे
गणपतराव मल्हार मनसबदार
गणपतराव मल्हार घारपुरे
गोविंदराव अमृत वैद्य

गोविंदराव गणेश बक्षोरे
गणेश रामकृष्ण दातार
गोविंदराव यशवंत ठाकरे
गोपाळ विश्वासराव
गणेशदास खुशालचंद गारकर
डा. गोपाळ कृष्ण गुणे
श्री. रा. गा. गणपतराव विठ्ठल-
राव गायकवाड
रा. रा. गणेश कृष्ण देशमुख
गणेश बाळाजी साठे
गणेश महेश्वर दातार
गोविंद लक्ष्मण डांगी
गणेश परशुराम दातार
गणेश काशिनाथ अग्निहोत्री
गोविंद सिताराम टेंभुर्णीकर
गणपतराव गोपाळ पर्वे
गोविंद व्यंकटेश वकील
गंगाधर गोपाळ अटेरकर
गोविंद व्यंकटराव मास्तरकर
गोविंद धोंडदेव भागवत
गोपाळ रघुनाथ स्टे० मास्तर
गणेश बल्लाळ आचार्य
गोविंद काशिनाथ फडणीस
गणेश बळवंत जोशी
गणेश धोंडदेव वेलणकर
गुरुनाथ आत्माराम पाचलंग
गणेश रघुनाथ देशपांडे
गंगाधर अनंत साठे
गोविंद सखाराम देसाई
गणेश वासुदेव साने
गोविंद रघुनाथ पेपकार
गणेश नारायण वैजापूरकर
गणेश दाजी वर्तक
गोविंद विसाजी ठाकूर

गणेश लक्ष्मण भावे
गोविंद माधवराव इंदीकर
गणेश बाबाजी माळगांवकर
गोविंद मल्लिनाथ थेंगे
गिरराव वकील
गणेश सदाशिव पिंपळखरे
गणेश रामचंद्र ओझे
गुरुराव नारायण देशपांडे
गोविंद रामकृष्ण केणी
गोपाळ नरहर मोदगीकर
गंगाधर भालचंद्र रत्नपारखे
गोपाळ गोविंद घटवाई
गोविंद केशव चापट
गोपाळराव महादेव घाणेकर
गुरुराव बळवंत कृष्णगिरी
गणेश कृष्ण देशपांडे
गणेश नारायण मेहेंदळे
जी. एल्. पेडणेकर
गोविंदशास्त्री शेवडे
गोविंदराव विन् बळवंतराव भू-
पतिराव देशमुख
गोविंद दामोदर कामदार
गणेश नरसिंह किरकिरे
गोपाळ जयराम देशपांडे
गोविंद गणेश चारपुते
गुरुराव रामचंद्र इनामती
गोविंदराव वकील सरअदालत
गोविंदसिंहवर्मा मनसबदार
गोविंद केशव वकील
गोविंद रंगराव राव् ओव्हर०
रा. रा. घनशाम हुबराव बागळे
रा. सा. चिंतामणराव नारायण
मुजुमदार
रा. रा. चुनीलाल गुलाबदास

चेनमलप्पा भावेप्पा मुगी
चिंतामण नारायण थिटे
चिमणाजी नारायण भाटे
चुनीलाल शंकरलाल वकील
चिंतामण गोविंद भावे
चिंतामण परशुराम केतकर
रा. सा. जनार्दन बल्लाळ वेहेरे
जयशंकरभाई परमानंद
रा. रा. जयराम गोविंद
जगन्नाथ लक्ष्मण मानकर
जनार्दन गणेश भागवत
जनार्दन सदाशिव आठवले
मि. जे. जाकोब
रेव्हरेंड पी. टिमोथी
रा. रा. डी. आर. अभ्यंकर
टक्करसाहेब विष्णुदास पंडित
रा. सा. त्र्यंबक मोरेश्वर मराठे
त्र्यंबक परशुराम रानडे
त्र्यंबकराव चिंतामण केतकर
त्र्यंबक रामचंद्र कुळकर्णी
रा. रा. त्र्यंबक नागनाथ पोळ
त्र्यंबक हरि आचार्य
तमप्पा सत्यप्पा चिकोडी
त्र्यंबकराव बळवंत जावडेकर
तुकाराम गणेश पाठक
तिमाजी अपणभट काळी
तुकाराम गोविंद कंट्रॅक्टर
रा. सा. दिनकर गोविंद काळे
रा. रा. दगडू बापूजी
दामोदर रामचंद्र चापट
दामोदर सदाशिव करंबेळकर
दामोदर लक्ष्मण टोंबरे
दामोदर गणेश, मुंबई
दामोदर वामन आठवले

दत्तात्रेय कृष्ण सांभारे
दत्तात्रेय रंगनाथ पेंडसे
दत्तात्रेय शंकर लाड
दत्तात्रेय कृष्ण पेंढारकर
देवजी मूळजी ठक्कर
दत्तात्रेय रामचंद्र वाडेकर
दिनकर धोंडो साठये
दामोदरदास गिगाभाई
देवीदास रामचंद्र राजूरकर
दत्तात्रेय सदाशिव रिसवडकर
दीनानाथ सदानंद पालेकर
दत्तात्रेय विनायक रेडकर
दत्तात्रेय कोंडोपंत घाटे
दामोदर रामचंद्र लिमये
रा. रा. धोंडो मोरेश्वर रानडे
धर्मराज भीमराव पालव
धोंडो नारायण सतलगेरी
रा. ब. नारायण विष्णु बापट
रा. सा. नारायणराव मंगरूळ-
कर
नारो भास्कर सहस्त्रबुद्धे
नीलकंठ विनायक छत्रे
श्री. रा. रा. नवलोजीराव गुजर
नरसिंगराव रामचंद्रराव घोरपडे
नारायणराव मय्यासाहेब भाग-
वत
रा. रा. नागरदास रूपजीशेट
नारायण गणेश आंबडेकर
नारायण लक्ष्मण फडके
नारायण गोपाळ देशपांडे
नारायण विनायक साठे
नटेश आप्पाजी द्रवीड
नारायण बाळकृष्ण नाखरे
नरहर बाळाजी टे० इन्स्पे०

नारायण बाळकृष्ण पेंढारकर
नारायण सिताराम रे. इन्स्पे.
नरहर रावजी पाचोरकर
नारायण फकीरराव दे. देशपांडे
नरहर आप्पाजी वाकेरकर
नीलकंठ गणेश देशपांडे
नारायण अनंत रेगे
नारायणराव हरि गरूड
नीलकंठ सदाशिव देशमुख
नीलकंठ रामचंद्र सुखठणकर
नारायण हेमचंद्र
एन्. बी. रास्ते
नारायण भवानजी गोंदवळेकर
नारायण माधव शितूत
पी. नारायणस्वामी नायडू
नरसिंह कृष्ण पो० पाटील
नारायणराव जनार्दनजी चाचड
नारायण विनायक वर्तक
नारायण हरि तळवलकर
नारायण रामचंद्र उपाध्ये
रा. सा. पी. एन्. देशपांडे
रा. रा. पी. एल्. चाचड
प्रल्हाद नारायण जोग
प्राणशंकर हरजीवन दवे
पुरुषोत्तम कृष्ण खांडेकर
प्रभाकर गोविंद आपटे
पूरणसिंघ गंगासिंघ
पांडुरंग बाळकृष्ण चाचड
पर्वत दाजीबा हे० मास्तर
परशुराम बाळाजी कावतकर
पुरुषोत्तम जयराम अघारकर
परशुराम जिवाजी नाडकर्णी
परशुराम पांडुरंग शेटये
पांडुरंग बहिरोजी नाझरे

मुगुटराव श्रीपत हेडे
मोरेश्वर वासुदेव कर्वे
मोरेश्वर हरिश्चंद्र ठाकूर
मोरेश्वर राघोबा तळपदे
मोरेश्वर विष्णु तेंडुलकर
महादेव अनंत फडके
महादेव बाबूराव करंदीकर
मार्तंड लक्ष्मण गुप्ते
महादेव रामचंद्र गुप्ते
माधवराव दाजी खांडेकर
मोरेश्वर गोविंद पुरोहित
माधव परशुराम कामत
महादेव त्र्यंबक देशमुख
मंगेश जिवाजी तेलंग
मनोहर कृष्ण गोळवेलकर
महादेव रामचंद्र वेणी
डा. यशवंत पांडुरंग गोडांबे
रा. रा. यशवंत गणेश प्रधान
यशवंतराव माधव कर्णिक
यशवंतराव भास्करजी
यशवंतराव नारायण देशपांडे
यशवंत गोरोबा दळवी
रा. ब. रामचंद्र राजाराम मुळे
रा. सा. रामचंद्र शंकर टकी
राघवेंद्र भिमराव मुता. देसाई
रामचंद्र नारायण आंबेगांवकर
रघुनाथ महादेव केळकर
रामचंद्र यशवंत चौबळ
रामचंद्र नारायण पंडित
रामचंद्र विष्णु वाकरे
डा. रावजी शिवराम गोंधळेकर
रामजी धोंडजी खानोलकर
रा. रा. आर. के. कुंटे
रामचंद्र चिंतामण भागवत
रावजी भवानराव पावगी
रामचंद्र आबाजी देसाई
रघुनाथ विठ्ठलराव खेडेकर
रघुनाथ वामन केंकरे
आर. जी. पटकी
रघुनाथ बी. तळवलकर
राणू रावजी आरू
रामचंद्र भिकाजी कांपरेकर
रामचंद्र गणेश मुंडले
आर. जी. सबनीस
रामचंद्र महादेव परांजपे
रतनचंद गंभीरमल
रामचंद्र कृष्ण पळनीठकर
रावजी आबाजी जाधव
रामचंद्र नारायण शेंडे
रामकृष्ण रघुनाथ कसबेकर
रावजी रंगनाथ विपट
रामचंद्र लक्ष्मण देसाई
आर. एस्. होनाजी
रघुनाथ बापूजी शेनोलकर
रामचंद्र नारायण करंदीकर
रामचंद्र बल्लाळ साने
रामचंद्र शंकर मंगसुळी
रावजी सखाराम कुळकर्णी
आर. डब्ल्यु. बाळाजी
रामकृष्ण नरहर जोशी
पी. राजारत्नम् नायडू
रामचंद्र कृष्ण लाड
रेवणसिद्दप्पा रामलिंगप्पा आंटद
रघुनाथ गोविंद चेंबुरकर
रा. ब. लालशंकर उमयाशंकर
रा. सा. लक्ष्मण गोविंद ऋषी
सौ. लक्ष्मीबाई साळुंके
श्री. रा. रा. लखमगौडा बसप्र-

भुगौडा सरदेसाई
रा. रा. लक्ष्मण मेराळ वैद्य
लक्ष्मण मारुती क्षीरसागर
एल्. सी. बापट
लक्ष्मण गोविंद भालेराव
लक्ष्मण गणेश पटवर्धन
लक्ष्मण जयराम मोजणीदार
लक्ष्मण माणिकजी
लक्ष्मण आनंदराव देशपांडे
लक्ष्मण परशुराम कोल्हटकर
आनरे॰ विष्णु रघुनाथ नातू
प्रो. वैज. का. राजवाडे
विष्णु गोविंद विजापूरकर
रा. ब. वामनराव तात्या सर्वे
विष्णु मोरेश्वर भिडे
रा. सा. विष्णु बळवंत गोगटे
व्यंकाजी गणेश कौलगुडकर
वासुदेव केशव मावळणकर
वामनराव महादेव कोल्हटकर
विठ्ठल सदाशिव कारकरे
विनायक त्र्यंबक आगाशे
विष्णु मोरेश्वर महाजनी
विष्णु गंगाधर टोळे
डा. वामनराव व्ही. बोरवणकर
मि. वरेरकर दत्तात्रय ऐक्षाक
रा. रा. वामन विष्णु लेले
वामन राजाराम पोलप
विनायक विष्णु साठे
विनायक गणेश हसबनीस
विनायक रामचंद्र राजज्योतिषी
विश्वनाथ कृष्ण काळे
विश्वनाथ वासुदेव फडके
विष्णु विठ्ठल भिडे
व्यंकटसिंग मोहनसिंग परदेशी
विष्णु वामन बापट
विश्वनाथ गणेश करडोले
विष्णु वि॰ श्रीखंडे
विठ्ठल शिवराम पवार
विश्वंभर बाळकृष्ण उपासनी
वामन गणेश जोशी
विनायक धोंडदेव दुवळे
विष्णु कृष्ण भाटवडेकर
वासुदेव हरि निरंतर
वासुदेव हरि खरे
वासुदेव बाळाजी पिंपळीकर
विनायकराव भिकोबा चित्रे
वासुदेव नथोजी झारे
वीरप्पा मलप्पा पाटील
वासुदेव महादेव खारकर
वीरश्री शंकरशास्त्री सोमण
वामन पांडुरंग केळकर
वामन दाजी ओक
विष्णु कृष्ण कानिटकर
विष्णु व्यंकटेश दातार
विष्णु गोपाळ पांवसकर
विद्याधर श्रीधर जोशी
विठ्ठल तात्या देसाई
विठूजी खड्जी पिसाळ
वामन कृष्ण ताम्हनकर
विनायक कृष्ण मुळ्ये
वासुदेव कृष्ण सुभेदार
विनायक लक्ष्मण सोमण
विनायक चिंतामण घारपुरे
वासुदेव नारायण जोग
व्ही. के. काळे वकील
व्यंकटेश काशिनाथ द्रविड
विष्णु रामजी लोके
विष्णु नारायण गाडगीळ

विष्णु लक्ष्मण प्रभुणे
विष्णु भिकाजी खरे
विष्णु वासुदेव शहापूरकर
विनायक लिंगो परांजपे
विठ्ठल महिपत सुपर्णेकर
विनायक सदाशिव पुसाळकर
वासुदेव नारायण गोळे
विष्णु काशीराम भांगले
विष्णु बाळकृष्ण देशमुख
व्ही. बी. सांवराणे
व्यंकटराव ओक वकील
विष्णु मोरेश्वर पांढरकर
विनायक सदानंद जोशी
व्यंकटेश गिरिधर पागनीस
वामन टी. खारकर
वासुदेव भाऊ क्लार्क
खा. ब. शालोम बापूजी
डा. शंकर यशेश्वर बर्गे
श्री. रा. रा. शेषदासाचार्य गु-
रुराजाचार्य जहागीरदार
रा. रा. शिवलिंगू उकाजी
शंकर विष्णु शिवेकर
शिवराम भिकाजी भेंडे
शांताराम अनंत देसाई
शिवरतनसिंह वर्मा
श्री कुमार शंकरसिंह वर्मा
शंकर विश्वनाथ गटणे
शंकर रामचंद्र हतवळणे
शंकर कानोजी मालंडकर
शंकर श्रीपत कुळकर्णी
शिवराम विनायक तेंडूलकर
शिवराम गंगाधर साटवर्डीकर
शंकर श्रीधर मांडे
शिवलिंगप्पा शिद्रामप्पा

शंकरराव बापूजी उतराणकर
शंकरराव नारायण जमीदार-
स. ए. साम्युअल इसाक जाव-
लीकर पे. सु. मे.
सरदार सिदसांवत राघसांवत
भोसले तळीकर
रा. सा. जी. सुबराव नायडू
सीताराम नारायण खेर
सदाशिव महादेव ताठरे
सीताराम नीलकंठ पो. इन्स्पे.
सखाराम दिनकर चांदोरकर
सी. सुबराव असि इंजि.
डा. सदाशिव वामन दाणी
सदाशिव शिवराम सहस्रबुद्धे
सखाराम वामन रानडे
मि. एम्. एम्. न्यूटन
रा. रा. सूर्यभान ज्ञानजी
सदाशिव धोंडदेव साठे
सदाशिव रामचंद्र गाळवणकर
सीताराम मूळशेट लोध
सूर्यनारायण वैद्य
सोमलिंग गंगाधर मुदलियर
सदाशिव विष्णु भागवत
सीताराम हरि आजेरकर
सदाशिव प्रभाकर ताटके
संभाजीराव गोविंद बागळे
सदाशिव यशवंत गोडबोले
सदाशिव महादेव साने
सदाशिव भिकाजी गोडे
सदाशिव मोरेश्वर देव
सीताराम राजाराम जोशी
सीताराम रघुनाथ देसाई
सीताराम दिनकर जोगळेकर
सखाराम महादेव भागवत

सखाराम नारायण कोगजे
समर्थदान संपादक राज. सभा.
सदाशिव नारायण साठे
सदाशिव विश्वनाथ वैद्य
सुंदरजी लक्ष्मण स्टे॰ मास्तर
सखाराम अमृत भुसारी
सदाशिव बळवंत काळे फडणीस
सीताराम नारायण करंदीकर
एस्. एस्. चसलवार वकील
रा. रा. से॰ नें॰ सा॰ यांदे
,, आजरें
,, जत
,, डिमज (सांगली)
,, यं. हि. यु. क्लब, मुंबई
,, नाशिक सिटी
,, पाचोरा
,, मदनपल्ल
,, बाजार लायब्ररी सोलापूर
,, श्रीवर्धन
,, याचनसं॰ चिकोडी
,, मलकापूर (को-ल्हापूर)
,, कापोलि (नगर)
,, गोकाक
,, म. प्रं. संम. ठाणें
,, वर्धा
,, कोल्हापूर सिटी
,, चिकोडी
,, बुगटे अलूर
,, बऱ्हाणपूर
,, ऐक्यवर्धक आणि वक्तृत्वोत्तेजक समाज यवतमाळ
,, येनेइलायल पुस्तकालय मुंबई
,, कारंजा (अमरावती)
डा. हरि विठ्ठल कामत
रा. रा. हरि गणेश आपटे
हरि वासुदेव काळे
हरि मथुरा रेडकर
हरि बळवंत ठाकूर
हरि पांडुरंग संत
हरि महादेव बोंद्रे
जे. हुचराव
हरिश्चंद्र लक्ष्मणजी कवळी
हरि कृष्ण पंडित
मि. हिपतुल्ला भाई कादरभाई घोडोरी
रा. सा. रामराव गोविंद पंडित

प्रस्तावना

' अज्ञेयमीमांसा ' हें जें प्रस्तुत ग्रंथाचें नांव तेंच प्रथमदर्शनीं जरा विसंगत दिसण्याचा संभव आहे. अज्ञेय म्हणजे अगम्य, व मीमांसा म्हणजे स्पष्टीकरण— तत्त्वदृष्ट्या विवेचन. तेव्हां अशी शंका उत्पन्न होण्याचा संभव आहे कीं, जें बोलून चालून अगम्य त्याचें स्पष्टीकरण किंवा तत्त्वदृष्ट्या विवेचन व्हावें कसें ? तेव्हां ह्या शंकेचें निवारण करण्याचा प्रयत्न प्रथम करूं.

जें खरोखरच अगदीं अगम्य आहे त्याचें स्पष्टीकरण करतां येणार नाहीं हें खरेंच आहे. कारण एकाद्या वस्तूचें स्पष्टीकरण करणें म्हणजे तिच्या अंगीं अमुक अमुक गुणधर्म आहेत असें सांगून तिच्याबद्दल यथार्थ ज्ञान करून देणें. तेव्हां अशा रीतीनें अज्ञेयाचें ज्ञान करून देतां येणार नाहीं हें उघड आहे. कारण ज्याचें ज्ञान करून देतां येण्यासारखें असेल तें अज्ञेयच नव्हे. तें ज्ञात नसलें तरी निदान ज्ञेय होय. असें जर आहे तर अज्ञेयमीमांसा हें नांव यथार्थ कसें ठरवावयाचें ?

ह्याचें उत्तर असें आहे. जें कांहीं अज्ञेय आहे त्यास पुष्कळ लोक, बहुतेक सर्वच लोक, ज्ञेय समजतात; तर तें तसें नसून अगदीं अज्ञेय आहे ह्या गोष्टीचें विवेचन प्रस्तुत ग्रंथांत केलेलें आहे.

असें तें अज्ञेय आहे तरी काय ?

ह्या आपल्या पृथ्वीच्या पाठीवर पर्वत, नद्या, स-

मृद् इत्यादि असंख्य निर्जीव पदार्थ, नानाविध वनस्पति व प्राणी इत्यादि असंख्य सजीव पदार्थ, व उद्योग, कला, भाषा, धंदे, समाज, संस्था इत्यादि असंख्य प्राणिकृत पदार्थ, आपल्या दृष्टीस पडतात. तसेंच, पृथ्वीसारखे अनेक ग्रह ज्यांच्या सभोंवती फिरत आहेत असे असंख्य ताराख्यी असंख्य सूर्य आपल्या दृष्टीस पडतात. ह्या सर्वांस मिळून आपण विश्व किंवा दृश्यसृष्टि असें म्हणतों. दृश्य म्हणण्याचें कारण केवळ डोळ्यांनीच तीं आपणास दिसतात म्हणून नव्हे; तर, नाक, कान, डोळे इत्यादि जीं पंचज्ञानेंद्रियें त्यांपैकीं कोणत्या ना कोणत्या तरी इंद्रियांच्या द्वारा त्यांचें ज्ञान आपणास होतें म्हणून होय. तात्पर्य, दृश्य म्हणजे ह्या ठिकाणीं ज्ञेय म्हणून समजावयाचें. असो.

तेव्हां अशा रीतीनें रस, रूप, गंध, स्पर्श इत्यादिकांच्या द्वारा, व इत्यादि स्वरूपांनीं, दृश्य होणारें जें हें विश्व त्याच्या मुळीं, त्याच्या गाभ्यांत, त्याच्या ठायीं लीन, असें जें कांहीं असेल व असलेंच पाहिजे, त्याचें नांव अदृश्य, किंवा अज्ञेय, किंवा अगम्य. व तें तसेंच आहे, व केवळ तसेंच आहे, ह्याचें जें निरूपण व स्थापन त्याचें नांव ' अज्ञेयमीमांसा. '

आतां, दृश्य विश्वाच्या मुळीं कांहीं तरी असलेंच कां पाहिजे, व शिवाय तें अदृश्य किंवा अज्ञेय असेंच कां असलें पाहिजे, ह्या प्रश्नांचा विचार करूं.

असें पहा कीं, आपण कोणताहि पदार्थ घेतला, मग तो एकादा मोठा डोंगर असो किंवा मृत्तिकेचा एक अगदीं सूक्ष्म असा कण असो—त्याचें अस्तित्व

एक दिसतो, तर कांवीळ झाली असतां दुसरा दिसतो. आतां रंग हा जर त्या पदार्थाचा अंगभूत धर्म असेल तर निरनिराळ्या स्थितींत त्याचें निरनिराळें ज्ञान आपणास होऊं शकेल काय ? तात्पर्य, रंग हा त्या पदार्थाचा घटकावयव नसून आपल्या ज्ञानशक्तीची ती एक विकृति आहे. रस, गंध, स्पर्श ह्यांचीहि अवस्था तीच आहे. म्हणजे तेहि आपल्याच ज्ञानशक्तीचे निरनिराळे विकार आहेत; वस्त्वंतर्गत कांहीं नाहींत.

असें जर आहे तर अर्थात् हें सिद्ध झालेंच कीं, कोणत्याहि वस्तूचें जें ज्ञान आपणास होतें तें त्याच्या रसरंगरूप इत्यादिकांचें, म्हणजे त्या वस्तूनें आपल्या आत्म्याच्या केलेल्या ज्या निरनिराळ्या अवस्था त्यांचें होय. त्या अवस्था उत्पन्न करणारें असें जें कांहीं त्या वस्तूच्या ठिकाणीं असेल त्याचें नव्हे. तात्पर्य, वस्तुविषयक आपलें सर्व ज्ञान सापेक्ष किंवा अप्रत्यक्ष होय; अनपेक्ष किंवा प्रत्यक्ष नव्हे. कारण प्रत्यक्ष वस्तु आपणास कांहीं ज्ञात होत नाहीं.

पण असें जरी आहे, तरी ती वस्तु म्हणजे रसरूपगंध इत्यादि आपल्या मनावर उमटणारे जे ठसे त्याच्या पलीकडे कांहीं नाहीं, असें कांहीं आपणास म्हणतां येत नाहीं. ते ठसे उत्पन्न करणारें असें त्या वस्तूच्या ठिकाणीं कांहीं तरी असलेंच पाहिजे. तसें जर नसेल तर पाहिजे त्या वस्तूचा पाहिजे तेव्हां पाहिजे तो ठसा उमटूं लागेल; पण तसें कांहीं होत नाहीं. म्हणून हे ठसे उमटविणारें असें ' कांहीं तरी ' त्या वस्तूच्या, व सर्व वस्तूंचें मिळून बनलेलें असें जें विश्व त्या

विश्वाच्या ठायीं असलें पाहिजे. व अर्थात् तें अज्ञात आणि अज्ञेय असेंच असलें पाहिजे; कारण आपल्यास ज्ञात होतात त्या आपल्या मनाच्या अवस्थाच होत; वस्त्वंतर्गत किंवा विश्वान्तर्गत जें त्यांचें कारण तें नव्हे. ह्याच कारणास प्रस्तुत ग्रंथांत सर्वसंबंधविहीन, अनपेक्ष, केवल, अनंत, अमर्याद, मर्यादाविहीन, परमगूढ, सत्त्व, आदिकारण इत्यादि नांवांनीं लेखिलें आहे. (ह्याच्या उलट, दृश्य विश्वास सापेक्ष, सांत, समर्याद, ससंबंध, संबंधयुक्त, इत्यादि विशेषणें दिलीं आहेत.) व तें अस्तित्वांत आहे ह्याच्या पलीकडे आपणास त्याचें कांहीं ज्ञान होत नाहीं, व होणें शक्य नाहीं, म्हणून त्यास अज्ञेय असें म्हटलें आहे. व त्यास ईश्वरादि संज्ञा देऊन, त्याच्या ठायीं एकत्व किंवा अनेकत्व, साकारत्व किंवा निराकारत्व, परमदयालुत्व किंवा परमन्याय्यत्व, परमशक्तिमत्व किंवा परमज्ञानवत्त्व इत्यादि एक किंवा अनेक गुणांचा जे आरोप करितात तो केवळ आरोपच होय, त्यांत खरेपणा बिलकुल नाहीं, व ते आपल्या शक्तीच्या पलीकडे जाऊं पाहतात, आपल्या छायेच्या पलीकडे उडी मारूं पाहतात, इतकेंच होय, दुसरें कांहीं नाहीं, असें जें सिद्ध करून दाखविलें आहे, ती त्याची मीमांसा होय. असा प्रस्तुत ग्रंथाचा एकंदर मथितार्थ आहे. आतां त्याचें प्रकरणवार सार सांगतों.

पहिल्या प्रकरणांत धर्म व शास्त्र ह्यांच्यांतील महाविरोध दर्शवून त्या दोहोंमध्येंहि सत्य असण्याचा संभव कसा आहे ह्याचें निरूपण केलें आहे. व त्या दोहोंमध्यें जें अत्यंत उच्च असें सत्य अ-

सेल तें एकच असलें पाहिजे असें दाखवून त्या सत्याच्या पायावरच त्याचा तंटा मिटून समेट झाला पाहिजे असें सविस्तर दाखविलें आहे. धर्म व शास्त्र ह्या दोहोंमध्येंहि सत्य असण्याचा जबरदस्त संभव कसा आहे हें दाखविण्यासाठीं, प्रथम, सर्वच सार्वजनिक समजुतींत सत्याचें बीज असतें असें सामान्यविधान करून त्याला राजकीय बाबतींतील निरनिराळ्या लोकांच्या ज्या निरनिराळ्या समजुती त्यांचा दृष्टान्त लावून दाखविला आहे; म्हणजे, त्या सर्व समजुतींत सत्याचें बीज कसें आहे हें व्यक्त केलें आहे. व त्याच दृष्टान्तावरून धर्म व शास्त्र ह्यांच्यांत असणारें महत्तम सत्य शोधून काढण्यास कोणत्या मार्गाचें अवलंबन करावें त्याची दिशा दाखविली आहे. व शेवटीं, हें महत्तम काढण्यासाठींच, पण तें काढण्याच्या पूर्वी, कांहीं गहन गोष्टींचा विचार करण्याची आवश्यकता दाखवून त्यांकडे सावधानचित्तानें लक्ष पुरविण्यास वाचकांस विनंति केली आहे.

दुसऱ्या प्रकरणाचें सार देण्याच्यापूर्वी एका गोष्टीचा खुलासा करणें इष्ट दिसतें. पहिली गोष्ट अशी कीं, 'धर्म व शास्त्र ह्यांच्यांतील विरोध' असें जें म्हटलें आहे त्यांत शास्त्र शब्दाचा अर्थ आधुनिकशास्त्र असा घ्यावयाचा. 'निर्णयसिंधु' किंवा 'पवित्रशास्त्र' इत्यादि शास्त्रें नव्हत. दुसरी गोष्ट अशी कीं, धर्म व शास्त्र ह्यांच्यांतील विरोध म्हणजे अर्थात् धर्माभिमानी व शास्त्राभिमानी ह्यांच्यांतील विरोध होय. धर्माभिमानी म्हणून असतात त्यांच्या विश्वांत असें कांहीं गूढ आहे कीं तें

शास्त्रास कधींच उकलणार नाहीं; व तें उकलावयाच असेल तर त्याची गुरुकिल्ली आमच्या धर्मपुस्तकांत आहे, व आमच्याच धर्मपुस्तकांत तेवढी आहे; इतरांच्या नाहीं. इकडे शास्त्राभिमानी म्हणत असतात कीं, विश्वांत गूढ म्हणून बिलकूल नाहीं. जें गूढ म्हणून तुम्ही म्हणतां तें शास्त्रानें कधींच उकलून टाकिलें आहे. कांहीं थोडेंफार गूढ कदाचित् राहिलेंच असेल तर—आजना उद्यां—शास्त्र कधीं तरी तें उकलून टाकणारच. असो. तिसरी गोष्ट अशी कीं, निवळ धर्माभिमानी व निवळ शास्त्राभिमानी असे म्हणजे अगदीं निरनिराळे कंपू ह्या पृथ्वीतलावर पूर्वापार बनून राहिलेले आहेत असें थोडेंच आहे. कित्येकांस तसें वाटत असतें, व ते आपण केवळ धर्माभिमानी आहों किंवा केवळ शास्त्राभिमानी आहों अशी शेखीहि मिरवीत असतात. पण तो निवळ भ्रम आहे. आपल्यापैकीं प्रत्येकजण धर्माभिमानी आहे व शास्त्राभिमानीहि आहे. धर्म म्हणजे काय? धर्म म्हणजे विश्वांत कांहीं तरी असें महागूढ आहे कीं, शास्त्रानें कितीहि विलक्षण शोध लाविले,—हाताच्या आंतील हाडांचाहि फोटो घेण्याची युक्ति काढिली, तरी तें गूढ कधींहि उकलावयाचें नाहीं, अशी किंवा अशा प्रकारची जी मनाची प्रवृत्ति तो धर्म किंवा ती धर्मबुद्धि. अशा प्रकारची मनोधारणा आपली सर्वांचीच कधीं ना कधीं तरी होत नाहीं काय?

तसेंच, शास्त्र म्हणजे काय? शास्त्र म्हणजे जगांत ज्या ज्या गोष्टी म्हणून समजत नसतील त्या त्या समजण्याविषयीं खटपट करणें, व जगांतील सर्व दृश्य च-

मत्कार आज ना उद्यां—कधीं तरी कोणत्या तरी रीतीनें स्पष्ट करून दाखवितां येतील, असें मानणें, ही जी मनाची प्रवृत्ति तिचेंच नांव शास्त्र, किंवा तीच शास्त्रप्रवृत्ति. हीहि प्रत्येकामध्यें थोडीबहुत आहे. फार कशाला? 'ह्यांत काय आहे'? 'त्यांत काय आहे'? असें करण्याची कित्येकांची व कधींकधीं आपल्यापैकीं प्रत्येकाची प्रवृत्ति होत नाहीं काय? 'पण, ह्यांत कांहीं तरी असलें पाहिजे, खरें, बुवा,' असें म्हणण्याचीहि कित्येकांची, व कधींकधीं आपल्यापैकीं प्रत्येकाची प्रवृत्ति होत नाहीं काय? सामान्यतः शास्त्र व धर्म ह्यांच्याच त्या अनुक्रमें निदर्शक होत, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं.

सारांश, ह्या दोन्ही बुद्धि प्रत्येकामध्येंच वास करितात. व्यक्तिभेदेंकरून किंवा स्थितिभेदेंकरून त्यांपैकीं एकीचें दुसरीवर प्राबल्य होतें, हें खरें आहे. व तसें होतें म्हणूनच हा विरोध आजवर माजत आला आहे. व पुढेंहि माजत जाणार. पण ते दोन्ही एकाच आत्म्याचे धर्म आहेत हें कधींहि विसरतां कामा नये. म्हणजे त्यांचा समेट होणें अगदीं शक्य कसें आहे तें सहज ध्यानांत येईल. असो.

हा समेट करण्याकरितां धर्मांत महत्तम सत्य काय आहे ह्या गोष्टीचा विचार 'धर्माचीं मूलतत्त्वें' नांवाच्या दुसऱ्या प्रकरणांत केला आहे. आपल्या एकंदर कल्पना कमजास्त प्रमाणानें सांकेतिक असतात असें प्रथम दाखवून, खऱ्या व खोट्या असे त्यांचे दोन वर्ग कसे पडतात हें स्पष्ट केलें आहे. व पुढें विश्वोत्पत्ती-

च्या व विश्वस्वरूपाच्या संबंधानें ज्या ज्या कल्पना आजपर्यंत निरनिराळ्या धर्मांनीं केलेल्या आहेत त्यांचें केवळ शब्दज्ञान मात्र कसें होतें,–त्यांपासून वास्तविक अर्थबोध कसा होत नाहीं, हें सिद्ध करून दाखविलें आहे. व शेवटीं, असें आहे तरी, प्रत्येक धर्मकल्पनेंत–विश्वांत कांहीं तरी महागूढ आहे, व तें कधींहि उकलण्यासारखें नाहीं, हें सत्य कसें अंतर्भूत होतें ही गोष्ट सिद्ध केली आहे.

तिसऱ्या प्रकरणांत, शास्त्रांत महत्तम सत्य काय असेल ह्या प्रश्नाचें विवेचन केलें आहे. काल, आकाश, द्रव्य, गति, शक्ति ह्या ज्या शास्त्रविषयक अन्तिम कल्पना त्यांचा अनुक्रमें विचार करून त्यांपैकीं एकाचेंहि अंतःस्वरूप काय असेल हें सांगण्यास मानवी बुद्धि अगदीं असमर्थ कशी आहे, हें प्रथम सविस्तर रीतीनें सिद्ध करून दाखवून, पुढें, मन म्हणजे काय, व तें कशानें बनलेलें आहे, ह्या प्रश्नांचा विचार केला आहे; व असें स्पष्ट करून दाखविलें आहे कीं, बाह्यसृष्टींतील काल, आकाश इत्यादि गोष्टींप्रमाणेंच अंतःसृष्टींतील दोन गोष्टीहि अगदींच अगम्य आहेत. अशा रीतीनें सर्वत्र गोष्टी स्पष्ट करून दाखविण्याची शास्त्राची हाव व्यर्थ कशी आहे असें दाखवून विश्वांत कांहीं तरी गूढ आहे व तें कधींहि उकलण्यासारखें नाहीं, हें सत्य शास्त्रदृष्टीनेंच दिवसेंदिवस जास्त व्यक्त कसें होत आहे ह्या गोष्टीचें नामी निरूपण केलें आहे.

अशा रीतीनें धर्माच्या व शास्त्राच्या मूलतत्त्वांचा विचार करतां जें हें एकच महत्तम सत्य दृष्टीस पडतें,

एकंदर प्रकरणांत फारच कठिण पण फारच महत्त्वाचें आहे, म्हणून तें विशेष काळजीपूर्वक वाचिलें पाहिजे.

शेवटच्या म्हणजे पांचव्या प्रकरणांत ह्या महत्तम सत्याच्या पायावर धर्म व शास्त्र ह्यांचा पूर्ण समेट कसा होतो हें दाखविलें आहे. व तें सिद्ध करून दाखविण्यासाठीं धर्म व शास्त्र किंवा धर्माभिमानी व शास्त्राभिमानी ह्यांचें ह्या सत्याच्या संबंधानें, व एकमेकांच्या संबंधानें, पहिल्यापासून आजपर्यंत कसें वर्तन होत गेलें आहे याचें निरूपण केलें आहे; व त्यावरून धर्म व शास्त्र ह्यांस दिवसेंदिवस जसजसें शुद्धतर स्वरूप येत आहे, तसतसें हें सत्य त्या दोघांसहि जास्त जास्त कसें संमत होत चाललें आहे हें दाखवून, त्यांस शुद्धतम स्वरूप प्राप्त झालें म्हणजे तें त्यांस पूर्णपणें संमत कसें होईल, व नंतर त्यांचा सर्व विरोध कसा मोडेल हें सिद्ध करून दाखविलें आहे. पुढें प्रत्येक विषयावरील प्रत्येक समजूत त्या त्या काळास व त्या त्या लोकांस योग्य व हितकर कशी असते हें दाखवून त्यावरून सर्व सुधारणेच्या विरुद्ध येणारा जो नेहमींचा आक्षेप त्याचें खंडन फारच उत्तम रीतीनें केलें आहे. व शेवटीं, मतभेदसहिष्णुता दाखविणें हें जसें शहाण्या माणसाचें कर्तव्य होय, तसेंच निःशंकपणानें स्वमतप्रकाशन करणें हेंहि त्याचें कर्तव्य कसें होय हें दाखवून, ग्रंथसमापन केलें आहे.

असो. एथवर ग्रंथाचें एकंदर सार काय हें अगदीं थोडक्यांत सांगितलें. आतां एक-दोन किरकोळ गोष्टींचा उल्लेख करून ही प्रस्तावना पुरी करितों.

पहिली गोष्ट सांगावयाची ती ही कीं, 'धर्ममीमांसा' ग्रंथाचे प्रस्तावनेंत रा० रा० शंकर बाळकृष्ण दीक्षित ह्यांनीं केलेल्या सूचनेस अनुसरून प्रस्तुत ग्रंथांतील बहुतेक पारिभाषिक व कठिण शब्दांचा इंग्रजी-मराठी कोश दिला आहे. पुढें ज्यांस इंग्रजी ग्रंथाचें भाषांतर किंवा रूपान्तर करण्याचा प्रसंग येईल ते रा० रा० दीक्षितांच्या त्या अत्यंत उपयुक्त सूचनेस मान देण्यास विसरणार नाहींत अशी आशा आहे.

दुसरी गोष्ट सांगावयाची ती ही कीं, ह्या मालेंत गुंफले जात असलेले बहुतेक ग्रंथ असे आहेत कीं, ते तात्त्विक विषयावर आहेत. म्हणून त्यांचें केवळ वाचन करून चालावयाचें नाहीं; तर अध्ययन, मनन व पुनश्चिंतन केलें पाहिजे. एकदां हातीं घेतला म्हणजे संपल्याशिवाय खालीं ठेवावयास नको, असे कादंबऱ्यांसारखे सुगम व मनोवेधक कांहीं ग्रंथ असतात; तशांतील हे ग्रंथ नव्हत. व प्रस्तुत ग्रंथास तर ही गोष्ट विशेषतःच लागू आहे. एक कारण विषयाचें काठिण्य, दुसरें तो मराठींत आणणारानें दौर्बल्य. जो तो हातीं घेतलेला ग्रंथ होईल तितका सुगम व होईल तितक चित्ताकर्षक करण्याचा यत्न यथाशक्ति करीतच असतो, व तसा प्रस्तुत ग्रंथांतहि केला आहे. पण विषयच कठिण असल्यामुळें व वरील कारणामुळें तो कितपत साधला असेल तो साधो. कसाहि साधला असला तरी, ग्रंथाचें अध्ययन करावयाचें तें फार काळजीपूर्वक केलें पाहिजे. पुष्कळ वेळां पुस्तक खालीं ठेवावें लागेल, व डोळे मिटून विचार करावा लागेल; तेव्हां

कदाचित् उमज पडेल. स्पेन्सरसाहेबांच्या लेखनशैलींत इतकें प्रसादप्राचुर्य असतांहि, मूळग्रंथाचा देखील बराच भाग असा आहे. तेव्हां प्रतिकृतीच्या संबंधानें तसें असलेंच पाहिजे हें विशेष काय सांगावें ?

प्रस्तुत मालेचे बहुतेक वाचक वरील सूचना नेहमीं अमलांत आणीत असतीलच. तेव्हां त्यांस ती निरर्थक वाटण्याचा संभव आहे. पण जर एकाद्याचा ह्या संबंधानें गैरसमज झालेला असेल, तर तो दूर व्हावा म्हणून ही सूचना केली आहे. तिचा मेहेरबानीनें कोणीं राग मानूं नये.

तिसरी एक गोष्ट सांगावयाची आहे. ती सांगावयास तर वरच्यापेक्षांहि जास्त शंका वाटते. पण सांगावीशी वाटते म्हणून सांगतों. त्याबद्दल क्षमा असावी.

प्रस्तुत मालिकेच्या प्रारंभीं कायमच्या वर्गणीदारांची जी यादी जोडलेली असते त्यावरून इंग्रजी शिकलेले कांहीं विद्वान् लोक ह्या मालेस फार दूरदृष्टीनें साहाय्य करितात असें दिसतें. इंग्रजी चांगलें जाणणारास प्रतिकृतीपेक्षां मूळग्रंथ वाचणेंच जास्त इष्ट व जास्त सोईवार वाटावें ह्यांत मुळींच नवल नाहीं. पण असें असूनहि, पुष्कळ विद्वान् लोक, केवळ मराठी भाषेस उत्तेजन देण्यासाठीं, अशा ग्रंथांचे ग्राहक होतात. हें ठीकच आहे, व त्याबद्दल मराठी भाषेचा प्रत्येक अभिमानी त्यांचा फारच आभारी असला पाहिजे. पण अशा ग्राहकांची संख्या वाढण्यास अद्यापिहि बरीच जागा आहे असें वाटतें. करितां, ज्यास द्रव्यसाधन अनुकूल असेल अशा प्रत्येक सुशिक्षित गृहस्थानें, के-

वळ परोपकारदृष्टीनें, प्रस्तुत मालेंतील उपयुक्त मराठी ग्रंथांस साधेल तितका हातभार लावण्याचें मनांत आणावें, अशी सविनय विज्ञप्ति आहे. साधेल तितकें, देशी कपडे वापरण्यांत, किंवा देशी महापुरुषांचे उत्सव करण्यांत, जें पुण्य व जें यश आहे, तेंच पुण्य व तेंच यश देशी भाषेस उत्तेजन देण्यांतहि खचीत असेल.

ठाणें,
३०।४।१९६. } नारायण लक्ष्मण फडके.

प्रस्तुत ग्रंथांत आलेल्या पारिभाषिक व इतर अपरिचित शब्दांची मूळ इंग्रजी शब्दांसह वर्णानुक्रमवार यादी

Absolute–केवल. सर्वसंबंधविहीन असें जें दृश्य विश्वाचें आदिकारण तें. 'Relative' शब्द पहा.

Actual existence–प्रत्यक्ष किंवा मूर्त. 'Potential existence' शब्द पहा.

Affectation of Consciousness–ज्ञानशक्तीची विकृति किंवा अवस्था.

A posteriori–कार्यपद्धतिद्वारा; अनुभवपद्धतिद्वारा; अनुभवदृष्ट्या विचार करतां. 'A priori' शब्द पहा.

Appearance–दृश्य विश्व.

A priori–कारणपद्धतिद्वारा; अनुमानपद्धतिद्वारा; तर्कदृष्ट्या किंवा अनुमानदृष्ट्या विचार करतां. 'A posteriori' शब्द पहा.

A priori laws or Conditions–स्वतःसिद्ध धर्म किंवा आवश्य अवस्था.

Attractive forces–आकर्षक शक्ति किंवा प्रेरणा. 'Repulsive Forces' शब्द पहा.

Being–सत्व.

Chemical equivalents–रासायनिक मेलनमिश्रण प्रमाणें. कोणत्याहि दोन किंवा अधिक पदार्थांचा रासायनिक संयोग करण्यास ज्या प्रमाणांनीं ते मिश्रित करावे लागतात तीं.

Co-existence–साहचर्य; एका काळीं अस्तित्वांत असणें. 'Sequence' शब्द पहा.

Cognition–अभिज्ञा. 'Recognition' शब्द पहा.

Concrete objects–मूर्त पदार्थ; व्यक्ति. 'Discrete objects' शब्द पहा.

Consciousness–ज्ञानशक्ति. ज्ञानवत्ता.

Definite Consciousness–निश्चित ज्ञानवत्ता. 'Indefinite Consciousness' शब्द पहा.

Differentiation–भेदीकरण; विभक्तीकरण; विविधत्व उत्पन्न होण्याची क्रिया.

Discrete objects–अमूर्त पदार्थ; धर्म किंवा जाती. 'Concrete objects' शब्द पहा..

Ego–आत्मा. अहं; मी. 'Non-ego' शब्द पहा.

Entities–सत्त्वे.

Fetishism–विशिष्टपदार्थपूजा.

First Couse–आदिकारण.

Force of Association–साहचर्याचा जोर; साहचर्यशक्ति.

Form of thought–विचाराचा सांचा.

Forms of intellect–बुद्धीचे आकार किंवा सांचे.

Indefinite Consciousness–अनिश्चित ज्ञानवत्ता. 'Definite Conciousness' शब्द पहा.

Inherent necessity–आवश्यक स्वाभाविक धर्म.

Latent power–गूढशक्ति.

Law of Continuity–सातत्य नियम; अखंडपणाचा नियम.

Manifestation–प्रादुर्भाव; प्रादुर्भवन.

Matter–द्रव्य. 'Spirit' शब्द पहा.

Matter of thought–विचारद्रव्य

Nature–अंतःस्वरूप. सृष्टि.

Nes-cience–नज्ञान. 'Science' शब्द पहा.

Non-ego–अनात्म; आत्मव्यतिरिक्त इतर सर्व. ' ego ' शब्द पहा.

Non-infinite–नानन्त; अनन्त नव्हे तो–ती–तें.

Nothing–अवस्तु; शून्य; ' कांहीं नाहीं ' असें.

Nonmenon–अदृश्य सत्व; दृश्य चमत्कारांच्या मुळीं जें काय असेल ते. ' Phenomenon ' शब्द पहा.

Object–विषय. ' Subject ' शब्द पहा.

Objective Science–बाह्यसृष्टिशास्त्र; अनात्मविद्या. ' Subjective Science ' शब्द पहा.

Pantheism–अद्वैत मत.

Personal–पौरुषेय.

Phenomenon–दृश्य चमत्कार. ' Nonmenon ' शब्द पहा.

Philosophy of the Unconditioned–सर्वसंबंधविहीनाचा किंवा आदिकारणाचा तत्त्वदृष्ट्या विचार.

Postulate–सिद्धवत् गृहीत गोष्ट; अगदीं स्पष्ट समजून, सिद्ध केल्याशिवाय, खरी मानलेली गोष्ट.

Potential existence–बीजरूपी अस्तित्व. 'Actual existence ' शब्द पहा.

Principle of Unity–ऐक्यतत्त्व.

Principle of Virtual Velocities–वास्तविक वेगांच्या संबंधानें गणितशास्त्राचा सिद्धान्त. (थोडक्यांत समजून सांगण्यासारखा नाहीं. चांगल्या गणितज्ञापासून समजून घ्यावा.)

Proximate–अलीकडचा–ची–चें; जवळचा–ची–चें; आदिम. ' Ultimate ' शब्द पहा.

Psend-idea–शुष्क किंवा खोटी कल्पना; कल्पनाभास.

Rational theology–प्रमाणसिद्ध ब्रह्मविद्या.

Reality–वस्तुस्थिति; सत्त्व.

Cognition–अभिज्ञा. ' Recognition ' शब्द पहा.

Concrete objects–मूर्त पदार्थ; व्यक्ति. ' Discrete objects ' शब्द पहा.

Consciousness–ज्ञानशक्ति. ज्ञानवत्ता.

Definite Consciousness–निश्चित ज्ञानवत्ता. ' Indefinite Consciousness ' शब्द पहा.

Differentiation–भेदीकरण; विभक्तीकरण; विविधत्व उत्पन्न होण्याची क्रिया.

Discrete objects–अमूर्त पदार्थ; वर्ग किंवा जाती. ' Concrete objects ' शब्द पहा.

Ego–आत्मा. अहं; मी. ' Non-ego ' शब्द पहा.

Entities–सत्वें.

Fetishism–विशिष्टपदार्थपूजा.

First Couse–आदिकारण.

Force of Association–साहचर्याचा जोर; साहचर्यशक्ति.

Form of thought–विचाराचा सांचा.

Forms of intellect–बुद्धीचे आकार किंवा सांचे.

Indefinite Consciousness–अनिश्चित ज्ञानवत्ता. ' Definite Conciousness ' शब्द पहा.

Inherent necessity–आवश्यक स्वाभाविक धर्म.

Latent power–गूढशक्ति.

Law of Continuity–सातत्य नियम; अखंडपणाचा नियम.

Manifestation–प्रादुर्भाव; प्रादुर्भवन.

Matter–द्रव्य. ' Spirit ' शब्द पहा.

Matter of thought–विचारद्रव्य.

Nature–अंतःस्वरूप. सृष्टि.

Nes-cience–अज्ञान. ' Science ' शब्द पहा.

Non-ego–अनात्म; आत्मव्यतिरिक्त इतर सर्व. 'ego' शब्द पहा.

Non-infinite–नानन्त; अनन्त नव्हे तो–ती–तें.

Nothing–अवस्तु; शून्य; ' कांहीं नाहीं ' असें.

Nonmenon–अदृश्य सत्त्व; दृश्य चमत्कारांच्या मुळीं जें काय असेल ते. ' Phenomenon ' शब्द पहा.

Object–विषय. ' Subject ' शब्द पहा.

Objective Science–बाह्यसृष्टिशास्त्र; अनात्मविद्या. ' Subjective Science ' शब्द पहा.

Pantheism–अद्वैत मत.

Personal–पौरुषेय.

Phenomenon–दृश्य चमत्कार. ' Nonmenon ' शब्द पहा.

Philosophy of the Unconditioned–सर्वसंबंधविहीनाचा किंवा आदिकारणाचा तत्त्वदृष्ट्या विचार.

Postulate–सिद्धवत् गृहीत गोष्ट; अगदीं स्पष्ट समजून, सिद्ध केल्याशिवाय, खरी मानलेली गोष्ट.

Potential existence–बीजरूपी अस्तित्व. 'Actual existence ' शब्द पहा.

Principle of Unity–ऐक्यतत्त्व.

Principle of Virtual Velocities–वास्तविक वेगांच्या संबंधानें गणितशास्त्राचा सिद्धान्त. (थोडक्यांत समजून सांगण्यासारखा नाहीं. चांगल्या गणितज्ञापासून समजून घ्यावा.) धत्व.–

Proximate–अलीकडचा–ची–चें; जवळचा- शक्ति म्हणिस. ' Ultimate ' शब्द पहा. १ मन म्हणजे

Psend-idea–शुष्क किंवा खोटी कल्पनाचें बनलें आहे ?

Rational theology–प्रमाणमीचीं मूलतत्वेंहि सर्वथैव

Reality–वस्तुस्थिति; सत्त्व.

प्रकरण ४–एकंदर ज्ञानाची सापेक्षता. १८५–२७३.

२२. आपणास अनपेक्ष ज्ञान होऊं शकणार नाहीं हें सत्य लोकांच्या ध्यानांत दिवसेंदिवस जास्त जास्त येत आहे.– २३. अनपेक्ष ज्ञान कां होत नाहीं ह्या प्रश्नाचा विचारफलदृष्ट्या विचार.–२४. त्याच प्रश्नाचा विचारपद्धतिदृष्ट्या विचार.– २५. आणखी एका दृष्टीनें विचार. जीव म्हणजे काय ?–२६. तर मग अनपेक्ष म्हणून कांहीं आहे कीं नाहीं ? आहेच आहे.

प्रकरण ५–एकवाक्यता. पृष्ठें २७४–३५६.

२७. विश्वाच्या मुळीं कांहीं तरी अज्ञेय आहे ह्या मुद्यावर धर्म व शास्त्र ह्यांची एकवाक्यता होते.–२८. ही एकवाक्यता किती बळकट आहे ह्याबद्दल धर्मदृष्ट्या प्रमाणें.–२९. त्याबद्दल शास्त्रदृष्ट्या प्रमाणें.–३०. धर्म व शास्त्र हीं परस्पर सापेक्ष आहेत.–३१. विश्वाचें आदिकारण अगदीं अगम्य आहे असें समजणें हेंच आपलें अतिशय मोठें शहाणपण व अतिशय मोठें कर्तव्य होय.–३२. हा सिद्धान्त बरोबर नाहीं असें धर्माभिमानी व शास्त्राभिमानी जोरानें प्रतिपादन करितील; व सद्यःस्थितींत त्यांनीं तसें करणें हितावहहि आहे.–३३. म्हणून खऱ्या मतांचें प्रतिपादन करणें व मतभेदसहिष्णुता दाखविणें हेंच खऱ्या तत्ववेत्त्याचें कर्तव्य होय.–३४. उपसंहार.

शुद्धिपत्र

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
२०	२०	बरोबर	बरोबर म्हणून
२१	८	असल्यामुळें	नसल्यामुळें
३६	६	करण्याची	करण्याची.
४५	२	एकेका	एकेकाच्या
५६	२१	निराळ्या	निरनिराळ्या
५७	७	त्यास	त्यास असें
६०	२२	दिसतें,	दिसतें;
६१	२२	नाक	नाळ
६६	९	रीतीनेंहि	रीतीनें ही
७०	५	अकल्प	अकल्प्य
७०	१९	भिडून	भिनून
७१	१३	अल्पसंख्या	अल्पसंख्याक
७७	२१	म्हणजे	विश्व म्हणजे
८२	२५	राहतोच,	राहतोच.
९६	२४	तर	तर त्याचा
९९	२१	कारण, ह्या	कारण ह्या
१०७	७	तथापि,	" तथापि,
११४	१४	जास्त तात्विक	तात्विक
११५	२२	अनेक देववादी	अनेकदेववादी
१२९	६-७	अशक्य	अवश्य
१३२	१४	सूक्ष्मतम	त्या सूक्ष्मतम
१३३	११	द्रव्ह	द्रव्य
१३९	१८	शक्तीचे	व शक्तीचे
१४४	१८	पृथ्वीचीहि	पृथ्वीची ही
१६४	७	अडचण	अडचण.

१६६	२३	अंतःस्वरूपाच्या	अंतःस्वरूपाची
१६८	१९	झालेल्या	झालेल्या ज्या
१७३	११	नाहीं.	नाहीं ?
१७५	५	वादग्रस्त	निर्विवाद
१७६	८	हीं यंत्रें	यंत्रें हीं
२०७	१८	वातावरणाच्या	त्या वातावरणाच्या
२०८	६	अशीहि	अशी ही
२१०	१३	आहेत.	आहेत;
२२७	३	त्याच	त्या
२३७	१७	वस्तपति	वनस्पति
२४०	१७	व च्या	व च्या
२४८	९	उमरावें	उमरावांचे
२४९	८-९	एकमेकांच्या	एकमेकींच्या
२५३	२४	गुणधर्म	गुणधर्मभेद
२६९	१५	स्वरूपापासून किंवा पृथक्	स्वरूपापासून
२८०	११	सुधारणा	जी सुधारणा
२८३	२	मिरविलेला	मिरविलेला
२९१	८	प्रह्याच्या	प्रह्याच्या
२९८	३	त्यांचींहि	त्यांची ही
३०४	२०	अशी	अशी जी
३०५	१०	विरुद्ध टीकारूपी शास्त्र	विरुद्धटीकारूपी शास्त्र
३१२	१९	करणाऱ्या	करणाराच्या
३२७	२५	होतें	होते.
३५५	२१	आहे.	आहे."

अज्ञेयमीमांसा

प्रकरण १

धर्म आणि शास्त्र



१. एकादी गोष्ट कितीही वाईट असली तरी तिच्या मुळीं कांहीं ना कांहीं चांगल्याचा अंश असतो. कोणतीही गोष्ट सर्वांशीं वाईट असत नाहीं. महाविष देखील कधींकधीं गुणकारक होतें. तद्वतच, एकादा लोकसमज कितीही चुकीचा असला तरी त्यांत सत्याचें अल्प तरी बीज असतें. ही गोष्ट मुद्दाम सांगितली असतां पुष्कळ लोक कबूल करितात. पण इतरांच्या मतांवर टीका करिते वेळीं ती ध्यानांत आणणारे फार थोडे. दुसऱ्याचें मत आपल्या मताहून भिन्न असलें तरी त्यांत कांहीं तरी सत्य असेल, तें सर्वांशींच खोटें असूं शकणार नाहीं, असें लक्षांत वागविणारे लोक फारच क्वचित् आढळतात. एकादी समजूत अनुभवाच्या अगदीं विरुद्ध आहे असें एकदां कायमचें सिद्ध झालें म्हणजे तिचा कांहीं लोक रागानें किंवा तिरस्कारपूर्वक एकदम त्याग करितात; व तीस जे लोक अद्यापि चिकटून राहिले असतील त्यांचा द्वेष

करूं लागतात. पण कोणी असा विचार करीत नाहीं कीं, तो समज प्रारंभीं लोकांमध्यें कां व कसा उत्पन्न झाला? कोणी असें मनांत आणीत नाहीं कीं, लोकांस अमुक गोष्ट अमुक तऱ्हेची आहे असें वाटूं लागतें तें उगीच नव्हे. त्यास कांहीं तरी सबळ कारण असतें. त्यांस तसा कांहीं तरी अनुभव आलेला असतो. सारांश, तो समज त्यांच्या अनुभवाशीं कांहीं तरी जुळलेला असतो; मग कितीही अल्पस्वल्प जुळलेला असेनाः जुळलेला असतो ही गोष्ट खरी. कितीही विलक्षण गप्प उठली तरी बहुतकरून तिला कांहीं तरी कारण असतें. कांहीं तरी गोष्ट बहुधा घडलेली असते. 'पिकल्याशिवाय विकत नाहीं' असें म्हणतात तें खोटें नव्हे. आतां पुष्कळ वेळां असें होतें खरें, कीं झाली असते गोष्ट एक, व बातमी उठते भलतीच. पण कांहीं तरी झालें असलें पाहिजे. 'एक हात लांकूड व सवा हात ढलपी' असें व्हावयास तरी एक हात लांकूड पाहिजे. एक हात लांकूडच नसलें तर सवा हात ढलपी तरी कोठून निघणार? असो. हीं जी गप्पांबद्दल गोष्ट सांगितली तीच माणसाच्या एकंदर समजांस लागू आहे. ते अगदीं चुकीचे आहेत असें जरी दिसलें, तरी ते प्रत्यक्ष अनुभवावरून प्रारंभीं बनले ही गोष्ट विसरतां कामा नये. तात्पर्य, प्रारंभीं त्यांच्यांत खरेपणाचा कांहीं अल्प अंश होता, व अद्यापिहि तो त्यांच्यांत आहेच असें मानून चाललें पाहिजे.

प्राचीन काळापासून पुष्कळ देशांत जे समज चालत आलेले असतील, त्यांच्यांत सत्याचा अंश अस-

लें पाहिजे, असें गृहीत धरून चालण्यास बहुधा मुळींच हरकत नाहीं; व जे समज मनुष्याच्या उत्पत्तीपासून एकंदर सर्व मानवजातींत किंवा बहुतेक सर्व मानवजातींत सतत चालू असतील त्यांच्यांत सत्याचा अंश आहे असें मानण्यास तर कांहीं हरकत नाहीं. कोणत्याही प्रचलित मताचे अनुयायी जितके जास्त असतील तितका, तें मत अगदींच मिथ्या नाहीं असा अंदाज करण्यास अधिक आधार येतो. आपल्या मनाच्या पक्क्या समजुती व बाह्यसृष्टींत घडून येणाऱ्या गोष्टी ह्यांच्यांत कांहीं तरी मेळ असल्याशिवाय जगांत राहतांच येणार नाहीं, ही गोष्ट कबूल केली पाहिजे. तसेंच, कोणतीही पक्की समजूत सर्वांशीं किंवा निदान कांहीं अंशीं तरी खरी असण्याचा बराच संभव असतो हीही गोष्ट आपणास कबूल केली पाहिजे. असें जर आहे, तर पुष्कळ लोकांच्या ज्या पक्क्या समजुती त्या साधार असण्याचा फारच संभव उत्पन्न होतो. कारण निरनिराळ्या माणसांच्या ज्या निरनिराळ्या विशिष्ट समजुती असतात, त्यांच्यांतील चुकीचा अंश निघून जाऊन हे सामान्य समज बनलेले असतात, व त्यामुळें व्यक्तीच्या समजांपेक्षां त्यांची किंमत अधिक असते. ह्यावर कोणी कदाचित् असें म्हणेल कीं, " सामान्य जनांत पसरून राहिलेले पुष्कळ समज ' बाबावाक्यं प्रमाणं ' ह्या तत्त्वावर बनलेले असतात. ते बरोबर आहेत किंवा चुकीचे आहेत हें ताडून पाहण्यास ते लोक कधीं प्रयत्न करीत नाहींत. म्हणून असले समज ज्यांचे असतील अशा लोकांची

संख्या वाढल्यानें ते समज खरे ठरण्याचा संभव वाढत नाहीं. " पण हा आक्षेप बरोबर नाहीं. कारण, फार बारीक चवकशी केल्याशिवाय एकादें मत जर पुष्कळ लोकांनीं ग्रहण केलें, तर त्यावरून असें सिद्ध होतें कीं, त्या लोकांचीं जीं इतर कांहीं मतें त्यांच्यांशीं तें मत सामान्यतः जुळतें. आणि हीं इतर मतें ज्या मानानें त्यांनीं स्वानुभवावरून व विचारशक्तीचा उपयोग करून बनविलेलीं असतील, त्या मानानें त्यांच्यांशीं जुळणारें हें नवीन मत बरोबर असेल असें मानण्यास अप्रत्यक्ष आधार जास्त सांपडतो. आतां ह्या आधाराची कदाचित् अगदीं अल्प किंमत असेल; पण त्यास मुळींच किंमत नाहीं असें म्हणतां येणार नाहीं. कांहीं तरी किंमत असलीच पाहिजे. मग कितीही अल्प असेना.

ह्या प्रश्नाच्यासंबंधानें आपणास जर कांहीं निश्चित मत ठरवितां आलें, तर त्याचा आपल्यास फारच फायदा होईल. प्रचलित समजांच्या संबंधानें साधल्यास एकप्रकारची व्यापक विचारसरणी ठरविण्यापासून फार फायदा आहे. कारण तसें झाल्यास त्यांची आपल्यास बरोबर किंमत ठरवितां येईल; मग ती वाजवीपेक्षां कमीहि ठरण्याची भीति नको किंवा जास्तीहि ठरण्याची भीति नको. एकाद्या वादविषयक प्रश्नाचा योग्य निकाल लावणें असल्यास, त्यावर स्वतः वाद करीत असतांना, किंवा दोन्ही पक्षांनीं त्या वादविषयक प्रश्नाच्यासंबंधानें आपापल्या बाजूनें मंडन केलेलें ऐकतांना आपल्या मनाची समता ठेवणें फार आवश्यक असतें. व ही समता रहावी अशी आपली इच्छा असल्यास

माणसाचे सामान्य समज एका दृष्टीनें कितपत खरे व दुसऱ्या दृष्टीनें कितपत खोटे असतात, हें समजणें फार अगत्याचें आहे. ' प्रत्येकजण म्हणतो तें खरें असलें-च पाहिजे ', ' पंचमुखीं परमेश्वर ', इत्यादि म्हणींपासून लोकांचा ग्रह असा बनलेला असतो कीं, लोकमत तेवढें बरोबर. एका पक्षीं, ह्या ग्रहापासून आपलें मन आपणास मोकळें ठेविलें पाहिजे. त्यास आपल्या मनांत प्रवेश करूं देतां कामा नये. बरें, गतकालच्या इतिहासाचें पर्यालोचन करतां असें दृष्टीस पडतें कीं, बहुजनसमज बहुधा चुकीचाच असतो. पण एवढ्यावरून, दुसऱ्या पक्षीं, हेंही विसरतां कामा नये कीं, तो समज सर्वथैव चुकलेला बहुधा कधींच नसतो. एवंच, कोणत्याही प्रश्नाचा योग्य विचार करणें असल्यास परस्परविरुद्ध दिशांनीं होणाऱ्या ह्या ज्या दोन चुका त्या न करण्याबद्दल आपण खबरदारी ठेविली पाहिजे. आतां, साधारण समजांची सामान्य दृष्ट्या किंमत ठरविल्यास, एकप्रकारची खबरदारीच घेतल्यासारखें होईल. ही किंमत ठरविण्याकरितां, जगांत घडून येणाऱ्या वास्तविक गोष्टी व त्यांजबद्दलचे आपले समज ह्यांमध्यें सामान्यतः कोणत्या प्रकारचा संबंध असतो हें पाहिलें पाहिजे. म्हणून सर्वकालीं व सर्व राष्ट्रांत निरनिराळ्या स्वरूपानें प्रचलित असलेल्या एका समजुतीचा ह्या दृष्टीनें विचार करूं या.

२. अगदीं प्राचीन काळच्या दंतकथांतून, राजे हे देव आहेत किंवा उपदेव आहेत असें मानलेलें आढळतें. प्राचीन काळचे प्रजाजन आपल्या राजांची उत्प-

त्ति देवांपासून झाली आहे व त्यांची सत्ताहि दैविकच आहे असें मानीत. त्या राजांना देवांचीं नावें असत. देवांच्या मूर्तींना जसा साष्टांग प्रणिपात करावयाचा तसा त्यांना करीत; इतकेंच नव्हे तर कांहीं लोक आपल्या राजांची शुद्ध देवाप्रमाणें पूजाअर्चा देखील करीत.राजे देवांचे किंवा उपदेवांचे अंश होत असें प्राचीनकालीं जें म्हणत तें केवळ आलंकारिक दृष्टया नव्हे, तर प्रत्यक्ष होय; ह्याबद्दल जर आपल्यास पुरावा पाहिजे असेल तर सध्यां अगदीं रानटी स्थितींत असलेल्या लोकांकडे पहावें. आपले मुख्य व त्यांच्या कुटुंबांतील माणसें स्वर्गावरून उतरलेलीं आहेत असें कांहीं रानटी लोक अद्यापि समजतात; व कांहीं रानटी लोक त्यांनाच तेवढा आत्मा असतो असें मानितात. आतां प्राचीन कालीं राजाच्या उत्पत्तीविषयीं असा जेव्हां सामान्य समज असे, तेव्हां त्याला प्रजेवर अनियंत्रित सत्ता चालविण्याचा अधिकार आहे असें ते अर्थात् मानीत; तो इतका कीं प्रजा म्हणजे राजाच्या मालकीचीच एक वस्तु होय, म्हणून पाहिजे तर त्यानें तिचा जीव देखील घ्यावा असें समजत. फीजी नांवाच्या बेटांतील रानटी लोकांत अद्यापि अशी चाल दृष्टीस पडते कीं, *राजास ज्या माणसाचा जीव घ्यावासें वाटत असेल तो* माणूस राजाच्या हुकुमाबरोबर आपला तावडतोब शिरच्छेद व्हावा म्हणून, कोणी बांधल्याशिवाय स्वतः राजापुढें येऊन उभा राहतो; व स्वतः तोंडानें असें म्हणत सुटतो कीं, ‘ राजा म्हणतो तें केलेंच पाहिजे ! ’

ही अगदीं रानटी लोकांची स्थिति झाली. आतां

ह्यांपेक्षां जरा कमी रानटी लोकांकडे पाहिलें, तर त्यांच्याठायीं वरील समजुतींत थोडासा फरक झालेला आढळून येतो. राजा हा देव किंवा उपदेव होय असें ते केवळ अक्षरशःच खरें मानीत नाहींत; तर तो मनुष्य असून राज्य करण्याचा त्यास देवाकडून अधिकार मिळालेला आहे, व कदाचित् त्याच्यांत अल्पस्वल्प देवाचे गुण आहेत इतकेंच ते मानितात. असें असलें तरी हे लोक राजास 'आपण देवांपासून उत्पन्न झालेले आहां, देवाचें व आपलें निकट नातें आहे' इत्यादि विशेषणांनीं संबोधीतच असतात; व देवास ज्या रीतीनें नमन करावें व त्याचें ज्या शब्दांनीं स्तवन करावें, त्याच रीतीनें व त्याच शब्दांनीं ते राजाचें नमन व स्तवन करीत असतात. आपल्या हिंदुस्थान देशांत ही स्थिति संस्थानांतून अद्यापि आहेच. व कांहीं वर्षांमागें मुंबईस राणीच्या पुतळ्याची फुलें, शेंदूर इत्यादिकांनीं पूजा केलेली दिसत होती, त्यावरून इंग्रजी अमलांत देखील ती समजूत अद्यापि कायम राहिलेली आहे हें उघडच होतें. हिंदुस्थानाखेरीज आशिया खंडांतील इतर देशांतहि ही समजूत व चाल कायम आहेच. तात्पर्य, हे लोक अगदीं रानटी लोकांप्रमाणें आपलें धन व जीवित राजाच्या ताब्यांत आहे असें जरी अक्षरशः समजत नाहींत, व त्याप्रमाणें प्रत्यक्ष व्यवहार जरी तसा करीत नाहींत, तरी त्यांची कल्पनासरणी सरासरी त्याच नमुन्यावर असते.

ही रानटी स्थिति कमी होऊन माणसाची जसजशी सुधारणा होत जाते, तसतसे राजा व प्रजा ह्यांच्या प-

रस्पर नात्याच्या संबंधानें प्रचलित समज आणखी बद्-लत जातात. यूरोपांत, मध्य युगांत म्हणजे इसवी सनाच्या अकराव्या–बाराव्या शतकांत अशी स्थिति प्राप्त झाली होती. अशा काळीं राजा देवाचाच वंशज होय ही समजूत जाऊन त्याची सत्ता तेवढी देवसदृश होय एवढा समज शिल्लक राहतो. राजा देव होय किंवा उपदेव होय, निदान देववंशोत्पन्न होय असें कोणी मानीनासें होतें; तर तो केवळ देवाचा प्रतिनिधि होय असा समज सुरू होतो. राजास नमन करावयाचें तें पहिल्यासारखें अतिशय नीचपणाचा भाव आणून कोणी करीत नाहीं; नम्रतेंत जरा कमीपणा उत्पन्न होतो; व त्याच्या दैविक पदव्यांतील राम कमी होऊं लागतो. त्यांस आलंकारिक स्वरूप जास्त जास्त येऊं लागतें. शिवाय एक फार महत्त्वाचा फेरफार असा होतो कीं, त्याच्या सत्तेस कांहीं सीमा आहे, ती अमर्याद नाहीं, असें लोकांस कळूं लागतें. ' तुमच्या धनाचा व जी-विताचा मी पूर्ण मालक असल्यामुळें मी तुमच्या जी-वाचें व धनाचें स्वेच्छेनुरूप पाहिजे तें करीन, ' असें तो म्हणूं लागल्यास प्रजा तें कबूल करीत नाहीं; तर, राजाच्या हुकुमाप्रमाणें वागणें एवढाच कायतो आपला प्रजाधर्म होय अशी तिची समजूत बनूं लागते.

आजपर्यंत राजकीय प्रश्नां ज्या संबंधानें लोकमतांत जसजशी सुधारणा होत गेली आहे, तसतसें, राजाच्या अधिकारास पुष्कळ मर्यादा आहे हें मत जास्त जास्त पसरत चाललें आहे. उदाहरणार्थ, राजाची सत्ता अ-मानुष आहे हा समज इंग्रज लोकांनी कधीच झुगारून

दिलेला आहे; व राजाच्या अंगीं विशेष चांगुलपणा, विशेष शहाणपण व विशेष सौंदर्य असतें असें मानण्याचा सामान्य जनांत जो कल दृष्टीस पडतो त्यापलीकडे त्या लोकांत ह्या समजाचें कांहींच शेंपूट शिल्लक राहिलेलें दिसत नाहीं. राजाच्या मर्जीबरहुकूम अक्षरशः वागणें असा 'राजनिष्ठा' ह्या शब्दाचा प्रारंभीं जो अर्थ करीत असत, तो जाऊन आतां त्या शब्दाचा एवढाच अर्थ शिल्लक राहिला आहे कीं राजनिष्ठा म्हणजे आज्ञाधारकपणाचा नुसता बाणा करणें व राजास कांहीं विशिष्ट तऱ्हेनें मान देणें एवढेंच होय. राजास कांहीं विशेष हक्क आहेत असें पूर्वीचे इंग्रज लोक निःशंकपणें मानीत; पण हल्लीं कोणीही इंग्रज तसें मुळींच मानीत नाहीं किंवा तदनुरूप वर्तनहि करीत नाहीं. सन १६८९ त दुसऱ्या जेम्स राजास पदच्युत करून त्याचा जांवई जो तिसरा विल्यम् त्यास त्यांनीं गादीवर बसविलें; व ह्या रीतीनें आपणास राज्य करण्याचा हक्क देवानें दिला आहे असें जें स्टुअर्ट घराण्यांतील राजांचें म्हणणें होतें तें कायमचें खोडून काढिलें; इतकेंच नव्हे, तर त्यावरून इंग्रज लोकांनीं असेंहि सिद्ध करून दाखविलें कीं, राष्ट्र जे जे हक्क राजास आपखुषीनें देईल त्याच्या पलीकडे त्यास रतीभरहि अधिकार नसतो. इंग्रज लोकांची आपल्या राजास उद्देशून बोलण्याची तऱ्हा केवळ पाहिली, किंवा त्यांचे राजकीय बाबतींतील लेख लिहिण्याचे नमुने केवळ पाहिले, तर त्यावरून लोक राजाचे दास होत असें ते लोक मानतात असें कोणास वाटेल; पण त्यांचे

ह्या बाबतींतील समज व प्रत्यक्षवर्तन हीं अगदीं उलट आहेत. स्वतः पसार केलेले जे कायदे तेवढेच ते मानतात; दुसरे बिलकूल मानीत नाहींत. कायदे करण्याचा जो राजाचा अधिकार तो त्यांनीं त्याच्यापासून अजीबात काढून घेतला आहे; व अगदीं क्षुल्लक बाबतींत देखील राजा किंवा राणी तो अधिकार चालवूं लागेल तर ते एकदम बंड करितील; क्षणभर देखील कांकूं करणार नाहींत. सारांश, राजाच्या उत्पत्तीबद्दल व सत्तेबद्दल अगदीं रानटी लोकांचा जो समज तो ह्या लोकांत अगदीं नष्टच झाल्यासारखा दिसून येतो.

बरें, राजकीय बाबतींतील रानटी लोकांचे समज ह्याप्रमाणें झुगारून दिल्यामुळें सर्वसत्ताधीश एकट्या राजाची सत्ता त्याच्या हातांतून जाऊन ती लोकनियुक्त पार्लमेंट सभेस प्राप्त झाली आहे एवढेंच नाहीं. तर, सामान्यतः सरकार व त्याची सत्ता–मग त्याचें स्वरूप कोणत्याहि प्रकारचें असेना–ह्यांजबद्दल सध्यांच्या लोकांचे जे समज ते पूर्वीच्या लोकांच्या समजांहून फारच भिन्न झाले आहेत. सरकार लोकनियुक्त असो किंवा मनगटाच्या जोरावर बनलेलें असो, त्यास प्रजेवर अनियंत्रित अंमल चालविण्याचा अधिकार असतो असें प्राचीनकाळच्या लोकांस वाटे. सरकारच्या हितासाठीं प्रजा ही आहे, व प्रजेच्या हितासाठीं सरकार नव्हे, अशी प्राचीन समजूत होती. पण सध्यांच्या काळीं राजकीय बाबतींत राजाची मर्जी पदच्युत होऊन लोकांची किंवा राष्ट्राची मर्जी अधिकारारूढ झाली आहे; इतकेंच नव्हे, तर ही राष्ट्राची मर्जी को-

णकोणत्या बाबतींत व किती चालूं द्यावी ह्याबद्दलही फार बंधनें केलीं आहेत. तात्पर्य, सरकारी अधिकार एका व्यक्तीच्या हातांतून निघून सध्यां बहुजनसमाजाच्या हातीं गेला आहे; एवढेंच नव्हे, तर त्या अधिकाराच्या मर्यादाहि फार आकुंचित झाल्या आहेत. पुनः इंग्रज लोकांचेंच उदाहरण घेऊं. आतां हें खरें कीं, इंग्लंड देशांत सरकारच्या अधिकारास अमुक अमुक मर्यादा असाव्या अशाबद्दल विशिष्ट कायदे केलेले कोठें दिसत नाहींत; पण प्रत्यक्ष व्यवहाराकडे पाहतां, तशा कांहीं मर्यादा आढळून येतात; व त्या सर्वजण मुकाट्यानें मान्य करितात. प्राचीन काळचे राजे पाहिजे तितक्या माणसांचे आपल्या देवांस बळी देत, व याप्रमाणें प्रजेच्या जीवितावरही आपला हक्क आहे असें दाखवीत. आतां, पार्लमेंटास तसा अधिकार नाहीं असें ठरविण्यास इंग्लंडांत मुद्दाम कायदा पसार केलेला आहे अशी गोष्ट नाहीं. पण असा अधिकार गाजविण्याचें पार्लमेंट सभेनें जर कधीं मनांत आणिलें, तर त्याचा परिणाम एवढाच होईल कीं खुद्द पार्लमेंटाच्या अस्तित्वावर कुऱ्हाड येईल; लोकांच्या मानेवर येण्याचें तर स्वप्नींही नको. प्राचीनकाळचे राजे आपल्या प्रजेस सार्वजनिक किंवा खाजगी कामें करण्यास जबरीनें लावीत असत. मोंगल बादशहांच्या अमदानींत ताजमहालासारख्या ज्या भव्य व अमोलिक इमारती वगैरे झाल्या त्या असल्याच मजुरीवर झाल्या आहेत; व सध्यां जीस सरकारी वेठ म्हणतात ती ह्याच चालीचें पुच्छ आहे. असो. पण इंग्लंडांत अशा

प्रकारचा कायदा पसार करण्याचें जर पार्लमेंटानें मनांत आणिलें, तर प्रजेच्या व्यक्तिस्वातंत्र्यांत सरकारास कोणत्याही रीतीनें हात घालतां येऊं नये एतदर्थ तेथील लोकांनीं किती चोख उपाय योजून ठेविलेले आहेत, ही गोष्ट एकदम निदर्शनास येईल. तसेंच, प्राचीनकालच्या कांहीं लोकसत्ताक राष्ट्रांत अशी चाल असलेली दिसून येते कीं, कधींकधीं सर्व प्रजेची खासगी मिळकत एकत्र करून ती सर्वांस सारखी वांटून द्यावी. अशा प्रकारची वांटणी करण्याचें आज इंग्लंडांतील एकाद्या मुत्सद्यानें सुचविण्याचें जर धाडस केलें, तर हजारों लोक एकदम 'काव्' 'काव्' करीत उठतील, व प्रजेच्या खासगी मिळकतीवर सरकारचा काडीभरही हक्क पोंहोंचत नाहीं असें त्यास निक्षून सांगतील. सध्यांच्या काळीं सरकारच्या विरुद्ध प्रजेचे जे हे अगदीं मुख्य हक्क तेवढेच इंग्लंडांत स्थापन झालेले आहेत असें नाहीं; तर दुसरेही कांहीं चारीकसारीक हक्क स्थापन झालेले आहेत. प्रजेनें पोषाक अमुकच तऱ्हेचा करावा, अन्न अमुकच तऱ्हेचें खावें, अमुकच तऱ्हेनें बोलावें, अमुकच तऱ्हेनें चालावें, इत्यादि जे प्राचीनकाळचे कायदे ते तर नष्ट होऊन कित्येक शतकें झालीं; व त्यांचें पुनरुज्जीवन करण्याची जर सरकारानें किंचित्हि खटपट केली, तर असल्या गोष्टी कायद्याच्या आटोक्यांत मुळींच येऊं शकत नाहींत असें लोकमत त्यागलेंच गाऊं लागेल. प्राचीनकाळीं सरकार सांगेल त्या धर्मावर प्रजेस विश्वास ठेवावा लागे; मग प्रजेस तो धर्म खोटा वाटो अगर खरा वाटो. हल्लीं

तसें करण्याच्या ऐवजीं प्रत्येकानें पाहिजे त्या धर्मावर विश्वास ठेवावा, किंवा वाटल्यास कोणत्याही धर्मावर ठेवूं नये, हा जो व्यक्तीचा हक्क तो इंग्रज लोक आज कित्येक शतकें प्रत्यक्ष चालवीत आले आहेत; व हल्लीं तो कायद्यानेंहि कबूल केला आहे. वाक्स्वातंत्र्य समूळ नष्ट करण्यास किंवा निदान नियंत्रित करण्यास आजपर्यंत पार्लमेंटानें पुष्कळ वेळा प्रयत्न केला आहे; पण त्यास न जुमानतां गेल्या शें-दोनशें वर्षांत अनिर्बंध वाक्स्वातंत्र्याची इंग्रज लोकांनीं स्थापना केली आहे, व त्याचा लाभ हिंदुस्थान देशासही करून दिला आहे. गेल्या पन्नास-साठ वर्षांत पाहिजे त्या देशाशीं व्यापार करण्याची बहुतेक पूर्ण मुभा त्यांनीं पार्लमेंटाशीं भांडून भांडून शेवटीं मिळविली आहे; व हीहि देणगी त्यांनीं हिंदुस्थानास अर्पण केली आहे. एवंच सध्यांच्या काळचे राजकीय बाबतींतील जनसमज प्राचीनकाळच्या समजांहून फारच भिन्न झालेले आहेत; व ते केवळ राष्ट्रावर चालवावयाची जी सरकारसत्ता ती कोणाच्या हातांत असावी ह्याच मुद्याच्या संबंधानें नव्हत, तर ती सत्ता किती असावी ह्या मुद्याच्या संबंधानें देखील भिन्न झाले आहेत.

बरें, एवढ्यानें ही भेदमाला संपली असें नाहीं. सर्वच इंग्रज लोकांत सध्यां प्रचलित असलेले जे सामान्य समज वर सांगितले, त्यांच्यातिरिक्त त्याच दिशेला ओघ आहे असे आणखीहि कांहीं समज त्या लोकांत प्रचलित आहेत; मात्र त्यांचा प्रसार वरच्याइतका सर्वत्र नाहीं; तर जरा मर्यादित आहे. सर-

कारी सत्तेस इंग्लंडांत हल्लीं जेवढी मर्यादा आहे त्यापेक्षांहि जास्त मर्यादा असावी. असें प्रतिपादन करणारे लोक इंग्लंडांत सध्यां दृष्टीस पडतात. व खुद्द स्पेन्सर साहेब हे त्यांच्यापैकींच एक आहेत, किंबहुना असें म्हणणाऱ्यांचे अग्रणी आहेत, हें आमच्या वाचकांस सांगावयास नकोच. असो. मागें आह्मीं सांगितलेंच आहे कीं, प्रजा ही राजाच्या फायद्यासाठीं होय असें प्राचीन काळच्या लोकांचें मत होतें. तें आतां नष्ट होऊन राजा किंवा सरकार प्रजेच्या हितासाठीं होय हें मत बऱ्याच अंशीं पसरलें आहे, व अंमलांतहि आलें आहे. तेंच येण्यासारखें असेल तितकें जास्त अमलांत आणावें असें स्पेन्सरसाहेब व त्यांचे मतानुयायी ह्यांचें म्हणणें आहे. ते म्हणतात कीं व्यक्तिस्वातंत्र्य ही फार पूज्य वस्तु आहे; म्हणून इतर व्यक्तींच्या स्वातंत्र्यास धक्का लावूं नये एवढाच काय तो त्या स्वातंत्र्यास बंध असावा. ह्याच्या पलीकडे सरकारानें त्या स्वातंत्र्यांत बिलकूल हात घालूं नये. म्हणजे वर सांगितलेल्या बंधनानें युक्त अशा व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या अधिकारांत व्यक्ति कोणतेंहि कृत्य करो, तीस तसें करण्यास पार्लमेंटानें मनाई बिलकूल करूं नये; व हा जो सर्वांस सम अशा व्यक्तिस्वातंत्र्याचा नियम तो अमलांत आणण्यास जो खर्च लागेल त्याव्यतिरिक्त सरकारानें लोकांपासून एक कवडीहि जास्त कर घेऊं नये. ते लोक असें म्हणतात कीं, राष्ट्रांतील माणसें एकमेकांचें व्यक्तिस्वातंत्र्य हिरावून घेऊं लागतील, तर त्यांस तसें करावयास न देणें, व इतर राष्ट्रें आपल्या राष्ट्राची अन्यायानें कोण-

त्याहि प्रकारची आगळीक करूं लागतील. तर त्यांस प्रतिबंध करणें–एवढाच कायतो सरकाराचा वास्तविक अधिकार होय व तेवढाच त्यानें चालवावा. ते असें प्रतिपादितात कीं, सुधारणेचा एकंदर कल पाहतां, प्रजेचें स्वातंत्र्य हळूहळू वाढवावें व सरकारच्या कर्तव्यविस्तारास हळूहळू जास्त आकुंचित करावें असा स्पष्ट कल सर्वत्र दिसतो. असें जर आहे, तर ह्यावरून असें अनुमान करण्यास हरकत नाहीं कीं, सरते शेवटीं जी राजकीय स्थिति प्राप्त होईल त्या स्थितींत व्यक्तिस्वातंत्र्य अतिशय विस्तृत होईल, व सरकारची सत्ता अतिशय आकुंचित होईल. त्या काळीं इतरांच्या व्यक्तिस्वातंत्र्यास बाध न आणणें एवढीच कायती प्रत्येकाच्या व्यक्तिस्वातंत्र्यास मर्यादा राहील; व ह्या मर्यादेचें उल्लंघन कोणासही करूं न देणें एवढीच कायती सरकारच्या हातांत प्रजेवर सत्ता राहील.

अशा रीतीनें, तर मग, सरकारची उत्पत्ति, सत्ता व इतिकर्तव्यता ह्या तीन प्रश्नांच्या संबंधानें नानाविध लोकांत नानाविध मतें आपल्यास आढळून येतात; व हें वैविध्य वास्तविक रीत्या इतकें विस्तृत आहे कीं, वरच्या विवेचनामध्यें आम्हाला नुसती त्याची सामान्य दिशा दाखवितां आली आहे. त्याचें सविस्तर निरूपण करूं म्हटल्यास तो एक स्वतंत्र ग्रंथच होईल. तें असो. पण राजकीय विषयाच्या संबंधानें हीं जीं असंख्य मतें त्यांच्या खरेपणाविषयीं अथवा खोटेपणाविषयीं आपण काय म्हणावयाचें ? कांहीं रानटी लोकांच्या जाती खेरीज करून जगांतील इतर सर्व जातींस राजा

देव होय किंवा उपदेव होय हा समज इतका अजा-
गळपणाचा द्योतक म्हणून वाटतो कीं, असें मानण्या-
इतके भोळे लोक जगांत असतील तरी कसे ? असा
त्यांस संशय उत्पन्न होतो. राजाच्या अंगीं कांहीं अ-
मानुष गुण असतात असली कांहीं तरी कल्पना सध्यां
फारच थोडक्या ठिकाणीं जिवंत राहिलेली आहे. सर-
कारची सत्ता देवदत्त आहे असें अद्यापि मानणारीं जीं
कांहीं सुधारलेलीं राष्ट्रें आहेत, त्यांपैकीं बहुतेक राष्ट्रांनी
राजाचा अधिकार देवदत्त असतो हा समज कधींच
झुगारून दिला आहे. इतरत्र, पार्लमेंटानें पसार केलेल्या
कायद्यांत कांहीं दैविक अंश असतो ही समजूत नष्ट
होत चालली आहे. कायदे हे केवळ आपल्या सोई-
साठीं आहेत, म्हणून ते पाहिजे तेव्हां पाहिजे तसे
फिरवावे, तसें केल्यास देवाचा अपराध केल्यासारखें
मुळींच होत नाहीं अशी समजूत उत्पन्न होऊं लागली
आहे. कांहीं लोक त्याच्याही पुढें गेलेले आहेत. ते
म्हणतात कीं सरकाराच्या अंगीं स्वाभाविकहि सत्ता
नसते, व सांकेतिकहि नसते; म्हणजे देवदत्तहि नसते
व मनुष्यदत्तहि नसते. तर, समाजांत सर्वांस सुखानें
राहतां येण्यास ज्या शर्ती पाळणें प्रत्येकास अवश्य
असतें त्या शर्तीवरून कांहीं नैतिक सिद्धान्त निष्पन्न
होतात; व ते सिद्धान्त अमलांत आणावयास कोणी
तरी पाहिजे, ह्या दृष्टीनें व तितक्यापुरताच सरकारास
काय तो अधिकार असतो. हें जे, तर मग, प्रस्तुत वि-
षयाच्या संबंधानें अनेक समज व त्यांच्यांतील अनेक
पोटभेद त्यांच्यासंबंधानें आपण काय म्हणावयाचें ?

ह्यांच्यापैकीं कोणता तरी एक सर्वांशीं बरोबर आहे, व इतर सर्व सर्वांशीं चुकीचे आहेत, असें आपण म्हणावयाचें कीं काय? किंवा ह्यांच्यापैकीं प्रत्येकांत सत्याचें बीज आहे, मात्र असत्यानें त्यास कमजास्तपणानें बाहेरून अगदीं वेढलें आहे, असें म्हणावयाचें? ह्या प्रश्नाचा जर बारीक दृष्टीनें विचार केला तर दुसरें म्हणणें सयुक्तिक आहे असें कबूल करणें आपणास भाग पडेल. लहानपणापासून ह्या विविध समजांपैकीं जे समज एकाद्याचे हाडीं खिळलेले नसतील त्यास ते अगदीं हास्यास्पद वाटतील, व आपला समज तेवढा बरोबर वाटेल. पण ह्या अनेक समजांचे जे निरनिराळे अनुयायी त्यांची स्वताचा समज खेरीज करून इतर समजांबद्दल अशीच स्थिति होईल. असें जरी आहे तरी ह्या समजांपैकीं प्रत्येकाच्या गाभ्यांत एका निर्विवाद सिद्धान्ताचें जिवंत बीज आहे ह्यांत बिलकूल संशय नाहीं. समाजाच्या सुस्थिरतेसाठीं व्यक्तींनें आपल्या कांहीं कृत्यांस आळाबंधा घातला पाहिजे, हें सामान्य तत्त्व ह्या समजांपैकीं प्रत्येकावरून प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्ष रीतीनें निष्पन्न होतें. आतां, हा आळाबंधा कोणाच्या हुकुमावरून घालावयाचा, किंवा कोणत्या हेतूनें घालावयाचा, किंवा किती घालावयाचा, ह्यासंबंधानें ह्या समजांतून पुष्कळ भेद दृष्टीस पडतात हें खरें आहे; पण कांहीं तरी आळाबंधा असला पाहिजे ही गोष्ट सर्वांसच मान्य आहे. राजभक्तीची अगदीं जुनी व अगदीं रानटी कल्पना घेतली, किंवा सरकाराबद्दलची सध्यांची अगदीं ताजी व अतिशय

सुधारलेली अशी कल्पना घेतली, तरी दोहींत ह्या प्रश्नाच्या संबंधानें मुळींच वाद नाहीं; उलट, अगदीं मतैक्य आहे. आपलें तन व धन ह्यांच्यावर राजाची पूर्ण मालकी असते असें मानणारा रानटी माणूस, व माणसाच्या व्यक्तिस्वातंत्र्यांत–एकट्या राजास किंवा लोकसत्ताक सरकारास–कोणासही हात घालण्याचा मुळींच हक्क नाहीं असें म्हणणारा सध्यांचा बेबंदशाहीभक्त, ह्या दोघांमध्यें अत्यंत मोठा व कधीं न बुजणारा असा परस्परविरोध प्रथमदर्शनीं भासमान् होतो, हें खरें. तथापि तात्त्विकदृष्ट्या विचार करतां एकप्रकारचें मतैक्य दोघांतही नजरेस येतें. तें हें कीं, व्यक्तीला उल्लंघन करतां येत नाहींत अशा कांहीं तिच्या कृत्यास मर्यादा आहेत. फरक इतकाच कीं ह्या मर्यादा एकजण राजाच्या मर्जीवरून निष्पन्न होतात असें म्हणतो; व दुसरा, इतर व्यक्तींच्या हक्कावरून त्या निष्पन्न होतात असें म्हणतो.

वाचकांस प्रथमदर्शनीं कदाचित् असें वाटेल कीं, एवढ्या लांबलचक विवेचनावरून हा जो सिद्धान्त आम्हीं काढिला तो फारच क्षुल्लक आहे. त्यांस कदाचित् वाटेल कीं डोंगर पोखरून उंदीर काढण्यासारखी आमची कृति झाली आहे. ते कदाचित् म्हणतील कीं राजकीय बाबतीच्या संबंधानें माणसाच्या विविध समजांत एक सामान्य तत्त्व सर्वत्र दिसतें, ही गोष्ट स्वतः स्पष्ट आहे. ती सिद्ध करण्यास एवढें विवेचन कशास पाहिजे होतें ! पण त्यांनी एवढी गोष्ट लक्षांत टेवावी कीं, हें तत्त्व महत्त्वाचें आहे किंवा नवें आहे

हें दाखविण्याचा ह्या ठिकाणीं आमचा मुद्दा नाहीं; तर असें दाखविण्याचा आहे कीं, अतिशय परस्परविरुद्ध समजांत देखील सर्वसंमत असें कांहीं तरी असतें,—कांहीं तरी गोष्ट त्या सर्वांत गृहीत असते; व ती गोष्ट जरी अगदीं निर्विवाद रीतीनें खरी नसली, तरी ती खरी असण्याचा संभव अतिशय असतो; व ही गोष्ट अगदीं उघड उघड असतांहि आपण पुष्कळ वेळां विसरून जातों. आतां, वरच्या सारखी जर एकादी गृहीत गोष्ट असली,—म्हणजे ती अशी असली कीं लोक तिच्या अस्तित्वाबद्दल जाणूनबुजून विधान करितात एवढेंच नव्हे, तर अप्रत्यक्ष रीत्या देखील त्यांच्या बोलण्यांत तिचा अंतर्भाव नेहमीं होतो; शिवाय, ती अशी असली कीं एका माणसाच्या किंवा समाजाच्या बोलण्यांतच तिचा अंतर्भाव होतो असें नव्हे, तर अनेक समाजांच्या बोलण्यांत होतो; व ते समाज पुनः असे कीं एवढा समज खेरीज करून त्यांच्या इतर सर्व समजांत असंख्य भेद व पोटभेद दिसून येतात;—अशी स्थिति ज्या गृहीत गोष्टीच्या संबंधानें असेल ती गोष्ट खरी मानण्यास अतिशयच कारण आहे असें म्हटलें पाहिजे. एकादी गृहीत गोष्ट खरी म्हणून सिद्ध करण्यास आणखी तो काय पुरावा आणावयाचा, किंवा आणितां येईल ? शिवाय, वरच्याप्रमाणें ती गृहीत गोष्ट जर तात्त्विक असेल, म्हणजे, सर्व मानवजातीच्या कोणत्या तरी एकाद्या सर्वमान्य अशा एकच प्रत्यक्ष अनुभवावरून सिद्ध झालेली नसेल, तर, नानाविध अनुभवांवरून अनुमानपद्धतीनें ती सिद्ध केलेली असेल, तर गणितासार-

ऱ्या बिनचूक व निर्विवाद शास्त्रांतील गृहीत गोष्टींच्या निश्चितत्वाच्या खालोखाल निश्चितत्व वरील गृहीत गोष्टींत आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. असो.

अशा रीतीनें, चुकीनें भरून गेलेल्या समजुतींत सत्याचा अंश किती आहे हें शोधून काढावयाचें असल्यास कोणत्या मार्गाचें अवलंबन करावें, हें सामान्यपणें आपणास वरील विवेचनावरून कळून येतें. राजा व प्रजा, किंवा सरकार व लोक ह्यांच्यामधील संबंधाचा दृष्टान्त घेऊन येथवर जें आम्हीं विवेचन केलें त्यावरून, अतिशय चुकीनें भरलेल्या समजांतही कांहीं तरी सत्य असतें हें तर आपणास समजतेंच; पण, शिवाय, तें सत्य कोणत्या रीतीनें शोधून काढावें हेंहि सामान्यतः लक्ष्यांत येतें. ती रीत अशी. एकाच विषयावरील अनेक मतें घेऊन तीं परस्परांशीं लावून पहावीं; त्यांचीं परस्परांशीं न जुळणारीं अशीं जीं विशेष अंगें असतील तीं परस्परविरुद्ध म्हणून काढून टाकावीं; अशा रीतीनें हे विषम भाग काढून टाकल्यावर शिल्लक काय रहातें तें पहावें; व त्यास असें कांहीं सामान्य नांव योजावें कीं तें त्या एकंदर मतांस लागू पडेल.

३. हें सामान्य तत्त्व जर आपण बरोबर कबूल केलें, व त्यावरून व्यक्त होणाऱ्या पद्धतीचें जर निःपक्षपातबुद्धीनें अवलंबन केलें, तर माणसामाणसांत आजपर्यंत जे परस्परविरुद्ध समज सतत दिसून आले आहेत त्यांचा योग्य निर्णय लावण्याच्या कामीं पुष्कळ मदत होईल. आपला स्वतःचा ज्यांच्याशीं संबंध नाहीं अशा कांहीं प्रचलित मतांचाच केवळ नव्हे, तर आप-

ल्या स्वतःच्या व आपल्या विरोध्यांच्या समजुतींचा ह्या तत्त्वाच्या अनुरोधानें जर विचार केला, तर त्यांची सध्यांपेक्षां फारच बरोबर किंमत आपणांस करतां येईल. आपलीं मतें कदाचित् सर्वांशीं बरोबर नसतील, व आपल्या विरोध्यांचीं मतें कदाचित् सर्वांशीं चुकीचीं नसतील; अशी शंका आपल्या मनांत वरचेवर येऊं लागेल. बहुजनसमाजास विचार करण्याची शक्ति व संवय असल्यामुळें ज्या देशांत किंवा ज्या काळीं त्यांचा जन्म झाला असेल, त्या काळचे व त्या देशचे समज तेवढेच खरे असें त्यांस वाटत असतें. चीन देशांत जे जन्मले असतील त्यांस चिनी धर्मच खरा वाटतो; हिंदुस्थानांत जन्मलेल्यांस हिंदु धर्मच खरा वाटतो. इंग्लंडांतील लोकांस पार्लमेंटाच्या द्वारें सरकारचें गाडें हांकणें हीच उत्तम राज्यपद्धति वाटते. पण वरच्या तत्त्वाचा स्वीकार केल्यास अशा प्रकारची आपली स्थिति होणार नाहीं. बरें, कांहीं लोक एकाद्या विषयाचा अगदीं स्वतंत्र विचार करूं लागले म्हणजे त्यांस त्या विषयाच्या संबंधाचीं जुनीं सर्व मतें खोटीं व तिरस्करणीय अशीं वाटूं लागतात. तशीही चूक आपल्या हातून घडणार नाहीं.

निरनिराळ्या विषयांच्या संबंधानें निरनिराळ्या लोकांत जे परस्परविरुद्ध समज दिसून येतात त्यांपैकीं धर्म व शास्त्र किंवा धर्माभिमानी व शास्त्राभिमानी ह्यांच्यांतील विरोधा इतका प्राचीन, विस्तृत व गहन असा दुसरा कोणताच विरोध नसेल. फारच प्राचीनकाळीं अज्ञानाचा प्रभाव सर्वत्र होता. त्यावेळीं जगां-

तील प्रत्येक गोष्ट पाहिजे तशी घडते असें माणसास वाटे. पण पुढें त्याच्या बुद्धीचा विकास होऊन सृष्टींतील गोष्टी कांहीं नियमांस अनुसरून घडतात असें कांहीं लोकांच्या लक्षांत येऊं लागलें. तेव्हां हा विरोध प्रथम उत्पन्न झाला, व अद्यापि तो सर्वत्र चालू आहे. ज्ञानाच्या प्रत्येक विषयांत तो दृग्गोचर होतो; व तेणेंकरून शिल्पशास्त्रास अनुसरून घडणाऱ्या अगदीं साध्या गोष्टींपासून तों राष्ट्राच्या इतिहासांतील अतिशय भानगडीच्या गोष्टींपर्यंत, एकंदर गोष्टींबद्दल माणसांच्या ज्या समजुती त्या सर्वांत ह्या विरोधाचा प्रभाव दृष्टीस पडतो. निरनिराळ्या माणसांच्या बुद्धीचा जोम व कल निरनिराळा असतो, व त्यामुळें एकंदर विचार करण्याच्याहि त्यांच्या पद्धति अगदीं भिन्न असतात; व वरील विरोध उत्पन्न होण्यास मूळ कारण हा भेदच होय. वरें, ह्या विविध विचारपद्धतींच्या अनुरोधानें जीव व सृष्टि ह्यांबद्दलच्या निरनिराळ्या मनुष्यांच्या कल्पनाहि अनेकविध झालेल्या असतात. व ह्या कल्पनांचा बरा किंवा वाईट परिणाम त्यांच्या मनोवृत्तींवर व रोजच्या वर्तनावर घडत असतो.

धर्म व शास्त्र हीं दोन निशाणें फडकवून त्यांच्या अभिमान्यांनीं आज इतकीं शतकें जें हें सारखें मतयुद्ध चालविलें आहे, त्याच्या योगानें ह्या दोन पक्षांत इतकें वैमनस्य उत्पन्न झालेलें आहे कीं, त्यांपैकीं एकासही दुसऱ्या पक्षाची योग्य किंमत करतां येत नाहीं. असें सांगतात कीं एक ढाल होती. तिच्या दोन तोंडांस निरनिराळा रंग होता. ती उभी होती; व दोन सरदार

दोन तोंडांसमोर उभे राहिले होते. अर्थात् एकास एक रंग दिसे, व दुसऱ्यास दुसरा दिसे. तेव्हां ढालीच्या रंगाबद्दल त्यांचें भांडण सुरू झालें, व तें कांहीं केल्या मिटेना. एक म्हणे ढालीचा रंग अमुक आहे; दुसरा म्हणे अमुक आहे. पण त्यांच्यापैकीं एकासही ढाली-च्या दुसऱ्या तोंडाकडे जाऊन पाहण्याची बुद्धि होईना. तेव्हां त्यांचा वाद मिटावा कसा? अशी एक कल्पित गोष्ट सांगतात. तिच्यांत फार खोल अर्थ आहे. कारण धर्म व शास्त्र ह्यांच्यांतील विरोधास ती जितका पूर्णपणें लागू पडते तितका दुसऱ्या कोणत्याच वादास पडत नसेल. धर्मवाद्यास काय व शास्त्रवाद्यास काय, वाद-विषयक प्रश्नाची आपली बाजू तेवढी स्पष्टपणें दिसते; व तीच बाजू आपल्या प्रतिवाद्यास दिसत नाहीं म्हणून, तो एक मंदबुद्धि असला पाहिजे किंवा निदान लुच्चा असला पाहिजे असें त्यास वाटतें. त्यास वाटतें कीं, ती बाजू लक्षांत येण्याइतकी त्यास अक्कलच नसेल, किंवा अक्कल असून मुद्दाम तो खोटें बोलत असेल. असें आहे तरी त्यांच्यापैकीं एकाच्याही अंतःकरणास असें वाटत नाहीं कीं, आपण विरुद्ध पक्षाच्या बाजूस जावें, व त्यास वादविषयक प्रश्नाची प्रत्येक बाजू इतकी भिन्न कां दिसते तें ध्यानांत आणावें.

सुदैवानें सध्यां माणसाचें अंतःकरण जास्त जास्त शुद्ध होत चाललें आहे; व ही शुद्धता साधेल तितकी वाढवण्याचा प्रत्येकानें प्रयत्न करणें फार इष्ट आहे. ज्या मानानें सत्याची भक्ति आपल्या अंतःकरणांत जास्त जास्त वाढत जाईल, व ज्या मानानें वादांत

कसा तरी जय मिळविण्याची महत्त्वाकांक्षा अधिकाधिक कमी होत जाईल, त्या मानानें आपल्या प्रतिवाद्यांचीं मतें दिसतात तशीं कां बनलीं हें समजून घेण्याची इच्छा आपल्यास जास्त जास्त उत्कट होऊं लागेल. मग आपणास असा संशय उत्पन्न होऊं लागेल कीं, त्यांचे समज इतके दृढ झालेले जे दिसतात त्यास असें कारण कदाचित् असावें कीं, आपल्या ध्यानांत अद्यापि न आलेली अशी कांहीं गोष्ट त्यांच्या ध्यानांत आलेली असावी. असें झालें म्हणजे, त्यांस कळलेला जो हा सत्याचा भाग त्याचा आपल्यास ठाऊक असलेल्या सत्याच्या भागाशीं आपण मिलाफ करावयास लागूं. मग आपल्या व इतरांच्या मतांस किती महत्त्व द्यावयाचें ह्याचा अंदाज आपल्यास पूर्वीपेक्षां जास्त बरोबर रीतीनें करतां येऊं लागेल; व तसें झालें म्हणजे फाजील नम्रता दाखविणें किंवा फाजील उद्धटपणा दाखविणें ह्या ज्या दोन परस्परविरुद्ध चुक्या त्या आपल्या हातून होणार नाहींत. आपल्या पक्षाच्या लोकांचीं मतें तेवढीं अगदीं बरोबर, व विरुद्ध पक्षाच्या लोकांचीं मतें तेवढीं अगदीं चुकीचीं, असें आपणास नंतर वाटणार नाहीं; तर, कोणाचेच समज सर्वांशीं बरोबर नाहींत, व कोणाचेच सर्वांशीं चुकीचे नाहींत, असें आपण मानूं लागूं. व असें मानणें हेंच अधिक सयुक्तिक होय.

तर मग, साधेल तितकी वरच्याप्रमाणें मनाची समता करून ह्या महावादाच्या दोन्ही बाजूंनें आपण निरीक्षण करूं या. लहानपणापासून बनत आलेले जे आपले पूर्वग्रही मत त्यांस अगदीं एकीकडे ठेवून, व

पक्षाभिमानास मनांत मुळींच प्रवेश करूं द्यावयाचा नाहीं असा दृढनिश्चय करून, प्रत्येक पक्षाचें मत खरें मानण्यास कारणपद्धतीच्या दृष्टीनें काय आधार सांपडतात तें पाहूं या.

पण तसें करण्यापूर्वी कारणपद्धति म्हणजे काय याचा खुलासा केला पाहिजे. अर्वाचीन तर्कशास्त्रांत अनुमान करण्याच्या दोन पद्धति सांगितल्या आहेत. कारणावरून कार्याचें अनुमान करणें ही एक पद्धति; कार्यावरून त्याचें कारण काय असेल, हें शोधून काढणें ही दुसरी पद्धति. उदाहरणार्थ, एकाद्यास कोणीं अति मोठी दुखापत केली तर त्यावरून तो बहुतकरून मृत्यु पावेल असें अनुमान करणें ही एक पद्धति. ह्या ठिकाणीं मोठी दुखापत हें कारण आपणास ठाऊक असल्यामुळें त्यावरून मृत्यु हें जें कार्य त्याचें आपण अनुमान करितों. ह्या पद्धतीस आह्मीं कारणपद्धति असें म्हटलें आहे. ह्याच्या उलट, एकादा मनुष्य रक्तबंबाळ होऊन निश्चेष्ट पडला असतां त्यावरून त्यास मोठी दुखापत झाली असेल असा तर्क करणें ही दुसरी पद्धति. ह्या ठिकाणीं रक्तबंबाळ होऊन निश्चेष्ट पडणें हें जें कार्य त्यावरून मोठी दुखापत हें जें कारण त्याचें आपण अनुमान करितों. हीस आह्मी कार्यपद्धति असें म्हणणार आहों. असो.

४. वर ज्या महातत्त्वाचें दृष्टान्तरूपानें आह्मीं विवरण केलें, त्याचा बरोबर अर्थ जर ध्यानांत आणिला तर प्रारंभींच आपणास असा अंदाज करतां येईल कीं, आजपर्यंत जे अनेकविध धर्म पृथ्वीच्या पाठीवर होऊन

गेले आहेत, व जे अनेक धर्म सध्यां चालू आहेत त्या सर्वांच्या मुळीं कोणतें तरी अंतिम सत्य असलेंच पाहिजे. वरच्या दृष्टान्ताच्या धोरणानें पाहतां, त्यांपैकीं कोणता तरी एक धर्म सर्वांशीं खरा आहे असा अजमास आपल्यास करितां येत नाहीं, तर प्रत्येक धर्मांत असत्याच्या कवचांत कमजास्त गुरफटून गेलेलें कांहीं तरी सत्य आहे, असा अंदाज निघतो. आतां, चुकीनें भरलेल्या निरनिराळ्या धर्मांतून सत्याचें जें बीज आहे तें कदाचित् त्याचीं जीं भिन्नभिन्न बाह्यकवचें त्यांपासून अगदीं निराळें असेल हें खरें; आणि विचार करून पाहतां तें निराळें असलेंच पाहिजे; कारण ह्या कवचांपेक्षां त्याचें स्वरूप फारच अधिक तात्त्विक असलें पाहिजे. पण अशा रीतीनें कितीही निराळें असलें तरी तें प्रत्येक धर्मांत आहेच असें वाटतें. 'परमगूढा'च्यासंबंधानें अनेक धर्मांच्या ज्या अनेक कल्पना त्या एकंदर सर्वांशीं निराधार आहेत असें मानणें म्हणजे एकंदर मानवबुद्धीची फारच नापत करणें होय. व ज्याअर्थी आपली प्रत्येकाची बुद्धि आपणास ह्या एकंदर मानवबुद्धीपासूनच वंशपरंपरेनें प्राप्त झालेली आहे, त्याअर्थी वरच्यासारखें विधान केल्यास अप्रत्यक्ष रीतीनें आपल्या स्वतांच्या बुद्धीचीहि आपण अगदीं नापत केल्यासारखी होईल.

सर्व धर्म सर्वांशीं निराधार आहेत असें मानतां येत नाहीं ह्यास हें एक अत्यन्त सामान्य कारण दाखविलें; पण त्यास आणखी विशेष कारणेंहि आहेत. एकाच गोष्टीचे भिन्नभिन्न अनेक समज असल्यास त्यांच्या

मुळीं कांहीं तरी सत्य असलें पाहिजे ही गोष्ट प्रथमदर्शनींच फार संभवनीय दिसते; आणि असे समज सर्वत्र पसरलेले आहेत ही गोष्ट ध्यानांत आणिली म्हणजे तर ती संभवनीयता जास्तच वाढते. कोणत्या तरी प्रकारच्या धर्मकल्पना ह्या पृथ्वीच्या पाठीवर बहुतेक सर्व ठिकाणीं आहेत. सृष्टीची उत्पत्ति कशी झालेली असेल ह्याबद्दल ज्यांच्यांत कोणतीच कल्पना प्रचालित नाहीं, देवाला ज्यांच्या भाषेत मुळींच शब्द नाहीं, देवास प्रसन्न करून घेण्याचे ज्यांच्यांत मुळींच धर्मविधि नाहींत, परलोकाची ज्यांस मुळींच कल्पना नाहीं, अशा रानटी लोकांच्या टोळ्या पुष्कळ ठिकाणीं आहेत ही गोष्ट आह्मांस कबूल आहे. तसेंच, अत्यन्त अज्ञान स्थितीपासून मानवी बुद्धीची वाढ होत असतां कांहीं विशिष्ट पायरीपर्यंत तिची मजल येऊन पोहोंचेल, तेव्हांच असल्या कल्पनांचा किंचित् तरी अंकुर प्रथम फुटूं लागतो, ही गोष्टहि आह्मास कबूल आहे. पण ह्या गोष्टी कबूल केल्यानें वरील संभवनीयतेस म्हणण्यासारखा धोका येतो असें नाहीं. मानवी बुद्धीचा कांहीं विशिष्ट मर्यादेपेक्षां जास्त विकास ज्या ज्या जातींतून झाला असेल त्या सर्वांचे ठायीं विश्वाची उत्पत्ति व त्याचें गूढस्वरूप ह्यांबद्दल कांहीं तरी अर्धवट कल्पना उत्पन्न होऊं लागतात; व ही गोष्ट कबूल केली म्हणजे असल्या कल्पना हें बुद्धीच्या विकासाचेंच फल होय हें उघडच सिद्ध होतें. आतां ह्या कल्पना नानाविध असतात हें खरें; पण ह्या गोष्टीनें वरील संभवनीयतेस उलट जास्त जोर येतो; का-

रण त्यांच्या वैविध्यावरून त्यांची उत्पत्ति कमजास्त प्रमाणानें स्वतंत्ररीत्या झाली असावी हीच गोष्ट व्यक्त होते. म्हणजे, निरनिराळ्या स्थळीं व निरनिराळ्या काळीं, माणसें साधारणपणें सारख्याच स्थितींत असल्यामुळें त्यांच्या मनांत सारखेच कल्पनातरंग कसे उत्पन्न झाले असतील, व त्यांपासून सारखींच कार्यें कशीं घडून आलीं असतील, हें त्या वैविध्यावरून जास्त स्पष्ट होतें. सर्व धर्मांतून आढळणाऱ्या—व्यक्तिदृष्ट्या परस्परभिन्न पण जातिदृष्ट्या परस्परसदृश—अशा ह्या असंख्य कल्पना केवळ यदृच्छेनें उत्पन्न झाल्या असतील, किंवा केवळ बनावट असतील, अशी कल्पना करण्यास कांहींच आधार नाहीं. धर्म हें केवळ भटांचें थोतांड आहे, ते त्यांनीं केवळ आपल्या डोक्यांतून काढिले आहेत, त्यांत सत्याचा अंश बिलकूल नाहीं असें कांहीं म्हणतात; पण ह्या प्रश्नाच्या संबंधानें जो एकंदर पुरावा आढळून येतो त्याचा निःपक्षपातबुद्धीनें विचार केल्यास हें म्हणणें अगदीं निराधार होय अशी आपली खात्री होते. धर्म म्हणजे निवळ भटांचें थोतांड होय ही गोष्ट संभवते किंवा नाहीं, एवढ्याच प्रश्नाचा जरी विचार केला तरी आम्ही म्हणतों असेंच अनुमान काढावें लागेल. कारण, गत व प्रस्तुत, रानटी व सुधारलेल्या, अशा प्रत्येक समाजांतील कांहीं लोकांनीं इतरांस फसविण्यासाठीं एकत्र व्हावें, व त्या सर्वांनीं समाजाच्या डोळ्यांत धूळ टाकण्यासाठीं इतक्या परस्परसदृश मार्गांनीं अवलंबन करावें, ही गोष्ट विचारदृष्ट्या संभवतच नाहीं. ह्यावर कदाचित्

कांहीं लोक असें उत्तर देतील कीं, मनुष्यजात कोठें तरी एका ठिकाणीं वास करीत असतां, तिची फाटाफूट होण्याच्या अगोदर, अत्यन्त प्राचीनकाळीं त्या जातींतील भट्टवर्गानें कांहीं तरी धर्मविषयक थोतांड रचलें असेल; व पुढें फाटाफूट झाल्यावर प्रत्येक टोळीनें तें थोतांड आपल्याबरोबर नेल्यामुळें, सध्यां सर्व धर्मांतून जो एकप्रकारचा सारखवटपणा दिसतो तो उत्पन्न झाला असेल. ह्यावर आमचें उत्तर आहे कीं, भाषानिरुक्तिशास्त्रावरून ही कल्पना खोटी ठरते. त्या शास्त्रांत निष्णात असणाऱ्या विद्वानांनीं असें सिद्ध करून दाखविलें आहे कीं, धर्माच्या कल्पना व्यक्त करतां येण्यास भाषेची जितकी वाढ झाली पाहिजे तितकी होण्याच्या पूर्वींच मानवजातीची निरनिराळ्या खंडांतून फाटाफूट सुरू झाली. शिवाय, वरील कल्पना एरवीं साधार आहे असें क्षणभर मानिलें तरी, दुसरा एक जबरदस्त आक्षेप तिच्याविरुद्ध दाखवितां येतो. तो हा कीं, धर्मकल्पनेच्या प्रसाराचा जो वास्तविक इतिहास आहे तो कसा घडून आला ह्याची फोड त्या कल्पनेवरून होत नाहीं. धर्माच्या बाह्यस्वरूपांत कितीहि फेरफार झाले, तरी धर्मविषयक कल्पनेचीं कांहीं तरी मूलतत्त्वें अद्यापि जशाचीं तशींच कायम कां राहिलीं आहेत, ह्या प्रश्नाचा उलगडा ह्या थोतांड कल्पनेवरून मुळींच होत नाहीं. वेळोवेळीं निरनिराळ्या धर्मांवर प्रतिपक्ष्यांकडून खरमरीत टीका झाल्यामुळें त्या त्या धर्मांतील विशिष्ट मतें आजपर्यंत जरी नष्ट होत गेलीं आहेत, तरी ह्या विशिष्ट मतांच्या बुडीं असणारें जें

महातत्त्व तें तसेंच कायम राहिलें आहे; नष्ट झालेलें नाहीं. कोणत्याही देशांतील धर्मावर मूर्खपणाच्या विशिष्ट समजुतींचीं व विधींनीं पटलें आजपर्यंत जेव्हां जेव्हां चढलीं आहेत व त्यामुळें त्याची बूज कमी होऊन जेव्हां जेव्हां लोक त्याच्या संबंधानें बेपर्वा झाले आहेत, किंवा त्या धर्मास खोटा असें निर्भीडपणें म्हणूं लागले आहेत, तेव्हां तेव्हां त्या धर्माचे वाली उत्पन्न होऊन त्याचें महत्त्व त्यांनीं पुनः स्थापिलें आहे; व अशा वेळीं त्याचें बाह्यस्वरूप जरी कोठें कोठें बदललें आहे, तरी अंतःस्वरूप कायमच राहिलेलें आहे. हिंदु धर्माचा ऱ्हास, बौद्ध धर्माचा प्रसार, व शंकराचार्यांनीं केलेली हिंदु धर्माची पुनः स्थापना हें ह्या गोष्टीचें उत्कृष्ट उदाहरण होय. तेव्हां अशा रीतीची प्रत्येक देशाच्या इतिहासांत दिसणारी ही जी विलक्षण गोष्ट ती कां व कशी घडून आली, ह्या प्रश्नाचा उलगडा ह्या थोतांड कल्पनेस मुळींच करतां येत नाहीं. एवंच, धर्मकल्पनांचें सर्वत्र असणारें अस्तित्व, प्राचीनकाळच्या निरनिराळ्या जातींतून अगदीं स्वतंत्र पद्धतीनें झालेली त्यांची वाढ, व त्यांचा चिरस्थायी जोम, ह्या सर्व गोष्टी लक्षांत आणतां त्यांचें उत्पत्तिस्थान वर वर नव्हे. तर फार खोल असलें पाहिजे, असें म्हणणें भागच पडतें. सारांश, पुष्कळ लोक म्हणतात त्याप्रमाणें धर्मकल्पना जर अमानुष नसतील, तर हळूहळू जमत जाऊन व्यवस्थित स्वरूपास प्राप्त झालेले जे मनुष्यजातीचे अनुभव त्यांपासून त्या उत्पन्न झाल्या असल्याच पाहिजेत, ही गोष्ट कबूल केल्यावांचून आपणांस गत्यन्तर नाहीं.

कोणी कदाचित् असें म्हणेल कीं, धर्मविषयक कल्पना ह्या धर्मविषयक मनोवृत्तीपासून किंवा धर्मवासनेपासून उत्पन्न झालेल्या आहेत; ही मनोवृत्ति स्वतांची तृप्ति करून घेण्यासाठीं माणसाच्या मनांत कांहीं तरी कल्पनातरंग उत्पन्न करिते; व नंतर बाह्यसृष्टीची उत्पत्ति, स्थिति व लय हीं त्या कल्पनातरंगानुरूप होत असतात असें माणसाच्या मनास भासवूं लागते; व असें झालें म्हणजे ह्या कल्पना हेंच जगांत कायतें सत्य होय असें माणसास वाटूं लागतें. पण असें म्हटल्यानें प्रस्तुत प्रश्नाचा उलगडा होत नाहीं; तो केवळ एक पायरी मागें मात्र जातो. कांहीं तरी धर्मकल्पना आपल्यांत असावी अशी माणसास इच्छा झाल्यावरून धर्माचे विचार त्याच्या मनांत उत्पन्न झाले असोत, किंवा धर्मविषयक मनोवृत्ति व धर्मविषयक कल्पना ह्यांचें उत्पत्तिस्थान एकच असो, ही मनोवृत्ति आली कोठून?—हा प्रश्न उत्पन्न होतोच होतो. आतां, ही मनोवृत्ति मानवी स्वभावाचाच एक घटक आहे, ही गोष्ट वरील क्लृप्तीवरूनच ध्वनित होते; व ज्यांस ह्या अनुभवक्लृप्तीपेक्षां इतर क्लृप्त्या जास्त पसंत असतील त्यांसहि ती गोष्ट नाकबूल करतां येत नाहीं. आतां, बहुतेक मानवजातींत नेहमीं जागृत असणारी, व ज्यांच्यांत ती उघड-उघड दिसत नाहीं त्यांच्यांतहि कधींकधीं उत्पन्न होणारी अशी जी ही धर्मविषयक मनोवृत्ति किंवा धर्मवासना ती माणसाच्या एकंदर मनोवृत्तींच्याच वर्गांत लेखणें जर अनिवार्य असेल, तर ती त्या वर्गांतील नाहींच असें म्हणणें विचारशक्तीस मानवत नाहीं. व

असें जर आहे तर इतर वासनांप्रमाणें, ही उत्पन्न झाली कशी व तिचा उपयोग काय, हे प्रश्न विचारणें आपणास भागच पडतें. पहा ! हा मनोधर्म असा आहे कीं कमींत कमी म्हटला तरी माणसाच्या एकंदर स्थितीवर त्याचा जबरदस्त परिणाम घडत आलेला आहे; एकंदर ऐतिहासिक कालाकडे नजर देतां त्या सर्व कालांत ह्या मनोधर्माचा पगडा सर्वत्र स्पष्ट स्पष्ट दृष्टीस पडतो; व सध्यां तर पुष्कळ संस्थांचा तो केवळ जीव आहे, त्याच्या जोरावर सतत वाद सुरू आहेत, व माणसाच्या हातून दररोज होणाऱ्या असंख्य कृति त्याच मनोधर्माच्या स्फूर्तीवर होत आहेत. असें जर आहे तर तो कसा उत्पन्न झाला व त्याचें फल काय हें ज्या तत्त्वमीमांसेसच स्पष्ट करून सांगतां येत नाहीं ती तत्त्वमीमांसा अत्यन्त अपुरी होय असें म्हटलें पाहिजे. ह्या मनोधर्माचा अर्थ काय ? ह्या प्रश्नाचें उत्तर देण्यांत दुसरा कोणताहि उद्देश जरी साधत नसला तरी, तत्त्वज्ञानांतील हा एक विषय आहे हें ध्यानांत आणून तरी त्याचा उलगडा करणें आपणास भाग आहे; व हें काम आपण आपल्या शिरावर घेण्याचें जर नाकारिलें, तर आपली तत्त्वमीमांसा कुचकामाची होय असें आपल्यास मुकाट्यानें कबूल करावें लागेल, म्हणून आतां त्या कामास लागूं.

ह्या ठिकाणीं दोनच कल्पना आपणास करतां येण्यासारख्या आहेत. इतर सर्व मनोधर्मांप्रमाणें धर्मकल्पनांस जागृत करणारा मनोधर्महि ईश्वरानें स्वेच्छेनें मुद्दाम निर्माण केला, ही एक कल्पना; व इतर मनो-

धर्मांप्रमाणें हाहि मनोधर्म उत्क्रान्तिव्यापारानें उत्पन्न झाला, ही दुसरी कल्पना. ह्यांपैकीं पहिली कल्पना आपल्या एकंदर पूर्वजांस मान्य होती; व सध्यांच्या लोकांपैकींहि पुष्कळांस ती अद्यापि मान्य आहे. तिचाच जर आपण स्वीकार केला, तर प्रस्तुत प्रश्नाचा निकाल तेव्हांच होतो. तो असा कीं, सृष्टिनिर्मात्यानें धर्मवासना माणसांत मुद्दाम निर्माण केली, व तिच्यावरून त्या निर्मात्याकडे आपलें लक्ष जावें असाच त्याचा उद्देश आहे. पण जर आपण दुसरी कल्पना बरोबर मानिली, तर पुढील प्रश्न लागलेच उद्भवतात. धर्मवासनेची उत्पत्ति कोणत्या परिस्थितीमुळें घडून आली? आणि तिचें काम काय? हे प्रश्न योग्य आहेत ही गोष्ट कबूल करणें आपणास भाग आहे; व त्यांस समर्पक उत्तरें शोधून काढणें हेंहि आपणास भाग आहे. माणसास बाह्यसृष्टीचें ज्ञान इंद्रियद्वाराच होत असल्यामुळें त्या इंद्रियांचें बाह्यसृष्टीशीं नेहमीं दळणवळण चालू असतें; व त्याचे माणसाच्या मनावर सारखे परिणाम घडत असतात; असे परिणाम घडत असल्यामुळेंच एकंदर मनोधर्म उत्पन्न होतात; असें, ही दुसरी कल्पना स्वीकारिल्यास, मानणें भाग आहे. व असें जर आहे, तर धर्मवासनारूपी मनोधर्म उत्पन्न होऊन वाढत जाईल अशा प्रकारचीं कांहीं तरी कारणें बाह्यसृष्टींत असलीं पाहिजेत हीहि गोष्ट कबूल करणें आपणास भाग आहे. तात्पर्य, इतर मनोधर्मांप्रमाणें हाहि मनोधर्म सृष्टिनियमांस अनुसरूनच उत्पन्न झाला आहे, त्याची कांहीं निराळ्या रीतीनें निर्मिति झालेली नाहीं,

हें आपणास कबूल करणें अवश्य आहे. तसाच उत्क्रान्तितत्त्वाचा दुसरा एक असा सिद्धान्त आहे कीं कोणत्याही वस्तूची नीचतर स्वरूप जाऊन व उच्चतर स्वरूप प्राप्त होऊन, जी वाढ होत असते तिचें धोरण त्या वस्तूस बाह्यसृष्टीशीं प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्ष रीतीनें जास्त अनुरूप करणें हें असतें. (ह्या ठिकाणीं ' वस्तु ' शब्द फार व्यापक अर्थी योजिलेला आहे. सृष्टींतील प्रत्येक सजीव व निर्जीव वस्तु व प्रत्येक इतर गोष्ट हिचा समावेश ह्या शब्दांत होतो. तेव्हां अर्थात् माणूस, त्याचीं इंद्रियें व त्याचे मनोधर्म ह्यांचाहि अंतर्भाव वस्तुशब्दांत होतोच होतो.) व असें जर आहे, तर ह्या मनोधर्म जो उत्पन्न झाला तो कोणत्या तरी रीतीनें माणसास हितप्रद होण्यासाठींच झाला असला पाहिजे, असेंहि अनुमान करणें आपणास भागच पडतें. एवंच, दोन्ही कल्पनांपासून शेवटीं एकच तत्त्व निष्पन्न होतें. धर्मवासना ही सृष्टिकर्त्यानें मुद्दाम निर्माण केली आहे असें एक आपणास समजलें पाहिजे, किंवा स्वाभाविक कारणांचा व्यापार होऊन हळूहळू ती उत्पन्न झाली असें समजलें पाहिजे; व ह्या दोन कल्पनांपैकीं कोणतीहि आपण मान्य केली, तरी ह्या वासनेचा पूज्यबुद्धीनें विचार करणें हें आपलें कर्तव्य होय.

आणखी एक गोष्ट विचार करण्यासारखी आहे, ती विसरतां कामा नये; व जे शास्त्राचा व्यासंग करणारे आहेत त्यांच्या नजरेस तर ती मुद्दामच आणिली पाहिजे. ह्या लोकांना स्थापन केलेल्या सिद्धांतांशीं व्यवहार करण्याचा नेहमीं सराव असतो; व ज्या गोष्टीचें

ज्ञान अद्यापि झालें नसेल त्यांचा शोध पुढें केव्हां तरी लागेलच असें मानण्याची त्यांस संवयच असते. असें आहे तरी, आपलें ज्ञान कितीहि विस्तृत होवो, शोधक बुद्धीची तृप्ति तेवढ्यानें कधींहि व्हावयाची नाहीं, आणखी आणखी ज्ञानसंपादन करण्याची हाव त्या बुद्धीस नेहमीं राहणारच, ही गोष्ट ते कधींकधीं विसरत असतात. निश्चित किंवा स्पष्ट ज्ञानानें जितका विचार करणें शक्य असेल तितक्या विचाराचा जो अत्यन्त विस्तीर्ण प्रदेश तो कधींच पूर्णपणें भरला जाणार नाहीं. शोध करून वस्तूंचा कितीहि मागमोस लाविला तरी– त्याच्या पलीकडे काय आहे ? हा प्रश्न नेहमीं उभा राहतोच, व तसा नेहमीं राहिलाच पाहिजे. आकाशाच्या किंवा पोकळीच्या मर्यादेची अशी कांहीं कल्पना आपणास कधीं करतां यावयाची नाहीं कीं, त्या मर्यादेच्या पलीकडे पोकळी आहे किंवा नाहीं हा प्रश्नच पुनः निघूं नये. तद्वतच, कोणत्याहि वस्तूंचें इतकें खोल स्पष्टीकरण आपणास कधींही करतां यावयाचें नाहीं कीं, ह्या स्पष्टीकरणाचें स्पष्टीकरण काय ? हा प्रश्नच पुनः कधीं निघूं नये. शास्त्र हा एक सर्वांगांनीं हळूहळू मोठा होत जाणारा एक भरीव गोल आहे, अशी जर कल्पना केली, तर आपणास असें म्हणतां येईल कीं, ह्या गोलाचा पृष्ठभाग जेवढा जेवढा मोठा करावा, तेवढा तेवढा सभोंवतालच्या अज्ञानरूपी पोकळ गोलाशीं त्याचा संबंध अधिकाधिकच वाढत जातो. सारांश आपलें शास्त्रीय ज्ञान जितकें जितकें वाढत जाईल तितकें तितकें, विश्वांतील प्रत्येक वस्तूविषयीं आपलें

अज्ञान किती अगाध आहे, हें आपणास स्पष्टपणें कळूं लागतें. असें आहे म्हणून मनोव्यापाराच्या परस्पर-विरुद्ध अशा दोन सरण्या नेहमीं कायमच राहिल्या पाहिजेत. एक, समजण्यासारख्या गोष्टी समजून घेण्याची; व दुसरी, कधींही न समजणाऱ्या गोष्टी समजण्याबद्दल खटपट करण्याची हल्लींप्रमाणें पुढेंहि सर्वकाळीं, माणसाच्या मनाची व्याप्ति निश्चित किंवा ज्ञात गोष्टी व त्यांचे संबंध एवढ्यांशींच केवळ राहावयाची नाहीं, तर ह्या ज्ञात गोष्टी व त्यांचे संबंध ह्यांवरून गर्भित होणारें असें जें कांहीं अनिश्चित त्यांच्याशींहि राहणारच. तात्पर्य, ह्या विश्वांतील प्रत्येक वस्तूचें जें कांहीं परमबीज आहे, व ज्याच्या केवळ लांबी, रुंदी, जाडी, रंग, रुचि, इत्यादि बाह्य गुणधर्मांचेंच आपणास ज्ञान होऊं शकतें, तें परमबीज काय असावें ह्याची कल्पना करण्यासाठीं खटपट करण्याची जी माणसाच्या मनाची साहजिक प्रवृत्ति ती नेहमीं अतृप्त राहिल्यामुळें कायम राहणारच. एवंच, ज्ञानाला ज्ञानशक्तीचें सर्वक्षेत्र ज्याअर्थीं कधींहि व्यापून टाकतां यावयाचें नाहीं—जें ज्ञानाच्या आटोक्याच्या पलीकडचें आहे त्याचा विचार करण्याची शक्ति मनास असण्याची शक्यता जर नेहमींच कायम रहावयाची आहे—तर धर्म म्हणून कांहीं तरी सतत कायम राहणारच; कारण कोणत्याहि प्रकारचा धर्म घेतला, तरी इतर गोष्टींत नाहीं असा एक विशेष गुण त्याच्यांत नेहमीं दृष्टीस पडतोच; तो गुण हा कीं, त्याचा (धर्माचा) विषय नेहमीं अनुभवाच्या आवाराच्या बाहेर-

चा असतो. कारण त्या आचाराच्या आंतील विषय हा शास्त्राचा होय, धर्माचा नव्हे.

एवंच, सध्यांच्या प्रचलित असलेल्या धर्मांपैकीं कांहीं किंवा सर्वच धर्म कितीहि व्यंगमय असोत, त्यांच्यांतील वेडेपणाच्या गोष्टी कितीहि ढळढळीत असोत व ते खरे म्हणून ठरविण्यासाठीं त्यांच्या अभिमान्यांनीं दाखविलेलीं प्रमाणें कितीहि अप्रयोजक असोत, त्यांच्या मुळीं बहुतकरून जें सत्य असण्याचा संभव आहे त्याकडे आपणास दुर्लक्ष करतां कामा नये. पुष्कळ लोकांत प्रसृत असलेली समजूत बहुधा सर्वांशीं निराधार नसते हें कारण, प्रत्येक धर्मांत सत्याचें कांहीं तरी बीज असतें असें मानण्यास पुरे आहे; पण धर्मसमजुती सर्वत्र आहेत हें कारण ह्याठिकाणीं जास्त आहे, व म्हणून तसें मानण्यास आपणास जास्तच आधार सांपडतो. शिवाय धर्मवासनेची उत्पत्ति कशी का झालेली असेना, ती प्रत्येकांत आहे हा, तसें मानण्यास आणखी एक महत्त्वाचा पुरावा ह्या ठिकाणीं सांपडतो. शिवाय, शास्त्रज्ञेय कांहीं गोष्टी आहेत असें म्हटलें म्हणजे शास्त्राज्ञेय म्हणून कांहीं तरी आहे असें मानावेंच लागतें. बाप म्हटला म्हणजे जसा मुलाचा विचार लागलाच मनांत येतो, एरवीं बाप ही कल्पना जुळत नाहीं, तद्वतच शास्त्र किंवा ज्ञेय असें म्हटलें म्हणजे विरोधानें नशास्त्र किंवा अज्ञेय कांहीं तरी मानावेंच लागतें. व बुद्धीचा उपयोग जसा शास्त्राच्या विषयांत करावयाचा तसा ह्या धर्मवासनेचा उपयोग नशास्त्राच्या विषयांत केला पाहिजे. व ही गोष्ट प्रत्येक धर्माच्या

मुळीं सत्य आहे असें मानण्यास तिसरा महत्त्वाचा आधार होय. म्हणून कोणताहि धर्म जरी वस्तुतः खरा नसला, तरी एकंदर धर्म हे सत्याच्या छाया तरी होत असें मानण्यास कांहींएक हरकत नाहीं.

९. इतका वेळ आह्मीं जें धर्माचें मण्डन केलें तें जसें धर्माभिमान्यांस निरर्थक वाटण्याचा संभव आहे, तसें आह्मी जें आतां शास्त्राचें मण्डन करणार आहों तें शास्त्राभिमान्यांस निरर्थक वाटणारच. धर्मांत सत्य आहे ही गोष्ट उघडच आहे; ती सिद्ध करण्यास इतकीं प्रमाणें दाखविण्याची काय जरूर होती? असें जसें धर्माभिमानी सहज म्हणतील, तद्वत् शास्त्राच्या सत्यत्वाच्या संबंधानें शास्त्राभिमानीहि तसेंच विधान करितील. तथापि धर्माचें मण्डन करणें वास्तविकरीत्या जितकें अवश्य होतें तितकेंच शास्त्राचें मण्डन करणें हेंहि अवश्य होय. धर्मांतील मूर्खपणाच्या गोष्टींबद्दल तिरस्कार उत्पन्न झाल्यामुळें व त्यांतील लुच्चेगिरीच्या गोष्टींबद्दल ओकारी आल्यामुळें कित्येकांस धर्माचा इतका तिटकारा आलेला असतो कीं, त्याच्या मुळीं कांहीं सत्य असेल ही गोष्ट ते बिलकूल ध्यानांत आणीत नाहींत. असे जसे कांहीं लोक आढळतात तसे दुसरे कांहीं लोक असे आढळतात कीं, आपल्या अत्यन्त मोलवान् अशा धर्मविषयक समजुतींवर शास्त्रज्ञ अतिशय कडक टीका करून त्यांचा उच्छेद करितात असें पाहून त्यांस अत्यंत क्रोध आलेला असतो; व त्या क्रोधाच्या भरांत ते एकंदर शास्त्राचाच अतिशय वीट करूं लागतात. असा वीट येण्याचें कारण काय

म्हणून त्यांस विचारिलें तर उघडपणें तें दाखविण्याची त्यांची तयारी असते असें नाहीं. पण आपल्या कांहीं आवडत्या धर्मविषयक मतांस शास्त्रानें आजपर्यंत कसें अगदीं डळमळीत करून सोडिलें आहे ह्याचें त्यांस चांगलें स्मरण असतें; व त्यामुळें त्यांस अशी शंका उत्पन्न होते कीं, न जाणो कदाचित् शास्त्राचे तडाके खातां खातां शेवटीं आपली धर्माची एकंदर इमारतच मायासकट कोसळून पडेल; व ह्या संशयामुळेंच एकप्रकारची जबर भीति त्यांस उत्पन्न झालेली असते; पण ती त्यांस बोलून दाखवितां येत नाहीं.

शास्त्र म्हणजे काय ? शास्त्र म्हणजे सामान्यज्ञानच; दुसरें कांहीं नाहीं; पण जरासें जास्त व्यवस्थित ज्ञान; इतकेंच काय तें. तेव्हां शास्त्राचा द्वेष करणें हें किती वेडेपणाचें काम आहे बरें ? शास्त्राचा जर निषेध करावयाचा असेल, तर त्याबरोबर एकंदर ज्ञानाचाच निषेध केला पाहिजे. तसें करण्यास हे शास्त्रद्वेष्टे तयार आहेत काय ? हिंवाळ्यापेक्षां उन्हाळ्यांत सूर्य अधिक लवकर उगवतो व अधिक उशिरां मावळतो, असें विधान करण्यापासून कांहीं नुकसान आहे असें, आह्मांस वाटतें, केवढाहि धर्मांध असला तरी त्यास वाटणार नाहीं; उलट, असेंहि कबूल करील कीं, ही गोष्ट समजल्यापासून कांहीं तरी नफाच आहे. कारण रोजचीं कृत्यें करण्यास असल्या ज्ञानाची मदतच होणार आहे. असें जर आहे, तर ज्योतिःशास्त्राचा द्वेष करणें हें किती वेडेपणाचें काम आहे बरें ? कारण ज्योतिःशास्त्र म्हणजे काय ? ज्योतिःशास्त्र म्हणजे

केवळ अशा प्रकारच्या, अवलोकन करून ठरविलेल्या अनेक गोष्टींचा एक व्यवस्थित समुच्चय आहे; दुसरें कांहीं नाहीं. विशेष इतकाच कीं, हें अवलोकन फारच बारीक रीतीनें केलेलें असतें, तसेंच, तें पुष्कळ स्वस्थ ज्योतींविषयीं केलेलें असतें, व आकाशांतील ज्योतींची एकंदर स्थिति कशी आहे ती ध्यानांत यावी, व त्यांच्याबद्दल आपल्या चुकीच्या कल्पना नष्ट व्हाव्या, अशा रीतीनें त्याचें विवरण केलेलें असतें. पाण्यांत लोखंड पुष्कळ दिवस असलें तर गंजतें, शिजवलेलें अन्न पुष्कळ दिवस ठेवलें तर नासतें, लांकडें चुलींत घातलीं म्हणजे जळूं लागतात, ह्या गोष्टी आपल्या मुलास उपयुक्त म्हणून समजवून देण्यास, शास्त्राची जबरदस्त भीति पडलेला असा देखील धर्माभिमानी मागेंपुढें पाहणार नाहीं. पण ह्या सर्व रसायनशास्त्रांतील गोष्टी आहेत; व एकंदर रसायनशास्त्र हें अशाच गोष्टींचें बनलेलें आहे. विशेष इतकाच कीं, त्यांचा खरेपणा बारकाईनें निश्चित केलेला असतो; व अशा रीतीनें मिळविलेलें जें ज्ञान त्याचें वर्गीकरण अशा पद्धतीवर केलेलें असतें, व त्यावरून असे सामान्य सिद्धान्त ठरविलेले असतात, कीं त्यावरून अमुक द्रव्यास अमुक केलें असतां अमुक स्थिति प्राप्त होईल असें आपणास खात्रीनें सांगतां यावें; मग तें मूलद्रव्य असो किंवा संयुक्तद्रव्य असो. हीच गोष्ट इतर सर्व शास्त्रांस लागू आहे. आपल्या दररोजच्या अनुभवावरून त्या सर्वांची उत्पत्ति होते. अगदीं हळूहळू, लक्षांत न येईल अशा रीतीनें त्यांची वाढ चालली अ-

सतां, त्यांच्या ठायीं जास्त जास्त दूरच्या व जास्त जास्त संमिश्र अशा अनुभवांचा समावेश होऊं लागतो, व त्याबरोबर त्या अनुभवांची संख्याहि वाढत जाते. नंतर हे अनुभव एकमेकांवर व इतर कारणांवर कसे अवलंबून असतात त्याचे नियम त्या त्या शास्त्राचे व्यासंगी बसवूं लागतात; आणि आपल्या नेहमींच्या पाहण्यांतील पदार्थांचें ज्ञान अशाच नियमांचें बनलेलें असतें. एकंदर ज्ञानाचा विस्तार घेतला, तर त्यापैकीं अमुक एक ज्ञान म्हणजे सामान्यज्ञान व त्याच्या पलीकडचें जें ज्ञान तें शास्त्रीय ज्ञान, अशी रेषा कधींहि काढतां यावयाची नाहीं. आणि सामान्य गोष्टींचें अवलोकन केल्यानें जगांतील आपले व्यवहार सुरळीत चालण्यास व सुख होण्यास जशी मदत होते, तशीच शास्त्रांतील अतिगहन व अतितात्त्विक अशा विचारांनींहि होते; व ह्याच उद्देशानें ते विचार शास्त्रज्ञ करीत असतात. कधीं प्रत्यक्ष मदत होते; कधीं अप्रत्यक्ष रीतीनें होते; पण कशी तरी मदत होतेच होते. आपल्या सभोंवतालच्या पदार्थांचे गुणधर्म काय आहेत ह्याची रानटी माणसास जी माहिती असते त्यावरून त्यास आपले व्यवहार चालविण्यास जितकी मदत होत असेल त्यापेक्षां पदार्थविज्ञानशास्त्राचें जें आपणांस ज्ञान आहे त्यानें आपले रोजचे व्यवहार सुरळीत चालून सुखप्रद होण्यास आपणास फारच जास्त मदत होते; किंबहुना त्यावांचून आपलें चालतच नाहीं. कारण निरनिराळे पदार्थ करण्याचे कारखाने, व आगगाड्या, आगबोटी वगैरे एकंदर गमनसाधनें हीं त्याच शास्त्राच्या ज्ञाना-

पासून आपणांस प्राप्त झालेलीं आहेत. त्यांच्यावांचून आपलें एक दिवस तरी चालेल काय? आपल्या शरीराच्या आसपास असणारे जे अनेक पदार्थ त्यांतील हितकर कोणते व हानिकर कोणते, ह्याची आपल्यास जी सामान्य माहिती असते त्यावरून आपल्या शरीराचें संरक्षण करण्यास आपणांस जितकी मदत होत असेल, तितकीच सरासरी, शारीर व इंद्रियविज्ञान ह्या शास्त्रांच्या सिद्धान्तांनीं त्या कामीं हल्लीं आपणांस मदत होते. प्रत्यक्ष होत नाहीं, तर अप्रत्यक्ष होते. म्हणजे, वैद्य व आरोग्यरक्षक ह्यांच्या द्वारा होते. कारण ते लोक ह्या शास्त्रांच्याच धोरणानें आपणांस रोगमुक्त करण्यास किंवा हातापायांस इजा झाली तर ती बरी करण्यास इलाज करीत असतात; व तसे रोग व तशा इजा न व्हाव्या एतदर्थ काय काय खबरदारी घ्यावी हें आपणांस शिकवितात. तात्पर्य, एकंदर शास्त्र म्हणने एकप्रकारची दूरदृष्टि आहे; पुढें काय होणार तें अगोदर कळण्याची ती एक प्रकारची गुरुकिल्ली आहे; आणि सुखप्रद गोष्टी संपादन करणें व दुःखप्रद गोष्टींपासून दूर राहतां येणें हाच एकंदर दूरदृष्टीचा कमजास्त प्रमाणानें मुख्य उपयोग होय. आपल्या मार्गांत एकादा अडचण करणारा पदार्थ पडला आहे हें त्याच्यावर जाऊन अडखळण्याच्या पूर्वी नजरेस आल्यानें आपण जसे त्यावर जाऊन अडखळत नाहीं, तद्वतच आपले जे दूरवरचे उद्देश असतील ते साधण्याच्या कामीं आपण गुंतलों असतां, मध्यें काय काय विघ्नें येण्याचा संभव आहे हें शास्त्रसिद्धान्तज्ञानरूपी तीक्ष्ण

दृष्टीनें आपणांस अगोदर समजल्यामुळें, तीं विघ्नें आपणास टाळतां येतात, व इष्टकार्यसिद्धि करून घेतां येते. एवंच, रोजच्या व्यवहाराचें अत्यन्त साधें असें जें ज्ञान, व शास्त्रीय सिद्धान्तांचें अतिशय संमिश्र व गहन असें जें ज्ञान, त्या दोहोंची उत्पत्ति व उपयोग हीं एकच असल्यामुळें, त्या दोघांनाहि एकाच मापानें लेखिलें पाहिजे. सामान्यज्ञान तेवढेंच उपयुक्त व अवश्य समजून शास्त्रीय ज्ञानाचा उगीच बाऊ करतां कामा नये, किंवा उपेक्षा करतां कामा नये. ज्ञानापासून फायदा आहे ही गोष्ट जर आपणास कबूल असेल तर आपले बुद्धीनें जितकें विस्तृत ज्ञान आपणास प्राप्त होईल तितक्या सगळ्याचा आपणास स्वीकार केला पाहिजे; व तसें करावयाचें नसेल तर शास्त्रीय ज्ञानाबरोबर सर्वांच्या आटोक्यांतील जें सामान्यज्ञान त्याचाहि त्याग केला पाहिजे. एका ज्ञानाचा तेवढा स्वीकार करावयाचा, व दुसऱ्याचा त्याग करावयाचा, असें केल्यानें आपल्यावर दुटप्पीपणाचा आरोप यावयाचा. तो टाळणें असेल तर तसें करतां कामानये. स्वीकार करावयाचा तर सर्वच ज्ञानाचा केला पाहिजे. नाहींतर सर्वांचाच त्याग केला पाहिजे; दुसरी तोड नाहीं. बुद्धीच्या प्रभावानें होणाऱ्या एकंदर ज्ञानाचा स्वीकार करणें किंवा पशूंप्रमाणें आपल्यालाहि जें अतिशय क्षुद्र ज्ञान असेल त्याचाहि त्याग करणें ह्या दोन मार्गांशिवाय तिसरा मार्ग विचारदृष्ट्या ह्या ठिकाणीं उघडा दिसत नाहीं.

पण, ' एकंदरींत शास्त्राचे सिद्धान्त खरे आहेत

किंवा नाहींत ?—' ह्या प्रश्नाचा विचार करणें हें ह्या ठिकाणी आमचें मुख्य कर्तव्य आहे. व त्याला उत्तर इतकेंच पुरे आहे कीं, असा प्रश्न विचारणें म्हणजे सूर्य आपणास प्रकाश देतो कीं नाहीं हा प्रश्न विचारण्यासारखेंच आहे. आणि धर्माभिमानी लोकांस मनांतून शास्त्राची इतकी जबर भीति वाटते ह्याचें तरी इंगित हेंच आहे कीं, शास्त्राचे बहुतेक सिद्धान्त अगदीं खरे आहेत हें त्यांस माहीत आहे; व ते इतके उघड उघड खरे आहेत कीं ते खोटे म्हणण्याची सोयच नाहीं. तशी जर कांहीं सवड असती तर त्यांनीं तसें म्हणण्यास मुळींच कमी केलें नसतें. गणितशास्त्र, पदार्थविज्ञान शास्त्र, ज्योतिःशास्त्र इत्यादि ज्या शास्त्राच्या मोठमोठ्या शाखा त्यांची वाढ आज दोन हजार वर्षें चालली असतां त्यांच्यावर प्रत्येक पिढीच्या लोकांनीं होतील तितके टीकारूपी व इतर प्रकारचे कडक हल्ले केलेले आहेत. ग्यालिलियो, कोपर्निकस इत्यादिकांचा पोपानें व त्याच्या अनुयायांनीं कसकसा छळ केला हें ध्यानांत आणिलें म्हणजे वरील म्हणण्याची सत्यता बरोबर कळून येईल. असो. पण ह्या सर्व प्रकारच्या तडाक्यांतून हीं शास्त्रें निभावून आलीं आहेत इतकेंच नाहीं, तर त्यांच्या सिद्धान्तांच्या सत्यतेबद्दल दिवसेंदिवस जास्त जास्तच प्रतीति येत चालली आहे. धर्म व शास्त्र ह्यांच्या सिद्धान्तांच्या संबंधानें आजपर्यंत कसकशी स्थिति झाली आहे हें ताडून पाहिलें म्हणजे आमच्या वरील विधानाची सत्यता तर जास्तच स्पष्टपणें लक्षांत येते. प्रारंभीं धर्माचीं पुष्कळ मतें बहुतेक सर्वांस

मान्य होतीं; पण प्रत्येक शतकांत पहावें तों त्या मतांपैकीं एकेका सत्यतेबद्दल लोकांस जबरदस्त शंका येऊं लागली; व तीं हळूहळू लोक टाकून देऊं लागले. तात्पर्य गेल्या दोन हजार वर्षांत धर्मांची वाढ न होतां उलट त्यास जास्त जास्त ग्लानि येत चालली आहे, व त्याच्या अनुयायांची संख्या वाढण्याच्या ऐवजीं उलट कमी होत चालली आहे. इकडे शास्त्राकडे पहावें तों स्थिति अगदीं उलट दिसते. प्रारंभीं शास्त्राचे सिद्धान्त थोडक्या जिज्ञासु अशा लोकांस कबूल असत; पण हळूहळू ते जास्त जास्त लोकांस मान्य होऊं लागून हल्लीं तर बहुतेक सर्व लोकांस संमत झालेले आहेत; व त्यांतील बहुतेक सिद्धान्तांच्या विरुद्ध कांहींच शंका घेतां येत नाहीं हें नाकबूल करण्याची हल्लीं कोणाचीच छाती नाहीं. जगांतील एकंदर शास्त्रवेत्ते, आपल्यापैकीं कोणीं एकादा नवीन सिद्धान्त काढिल्यास त्याची जितकी बारकाईनें चवकशी करवेल तितकी करीत असतात, व त्यास अनुभवाच्या कसास वारंवार लावून त्याच्यांत केसाइतकी चूक असली तरी बेलाशक काढितात, व ती भिडेखातर न लपवितां तिची लागलीच जिकडे तिकडे टिमकी वाजवितात, हें ह्या धर्मवाद्यांस पुरें ठाऊक आहे. आणखी हेंहि त्यांना पक्कें माहीत आहे कीं, शास्त्रज्ञांनीं आपापल्या विषयांच्या संबंधानें अगोदर केलेलीं भविष्यें दररोज उतरत असल्यामुळें, आणि जीं विविध कलाकौशल्यें शास्त्रीय सिद्धान्तांच्या धोरणावर उत्पन्न झालीं आहेत त्यांचा एकसारखा दिग्विजय व प्रसार होत असल्यामुळें, ते सिद्धान्त खोटे म्हण-

आमचा तेवढा धर्म ईश्वरप्रणीत आहे असें म्हणत असतात. आह्मी म्हणतों इतरत्र कोठें हें प्रणीतत्व असो वा नसो; शास्त्र मात्र खरोखरच प्रणीत आहे ह्यांत बिलकूल संशय नाहीं. व तें प्रणयन कसलें म्हणाल तर विश्वांत सर्वत्र सुव्यवस्थितपणा कायमचा दिसतो, विश्वाच्या नियमांत काडीभर डळमळ होत नाहीं, ह्या सत्याचें होय. तें सत्य आपणा सर्वांचे ठायीं जी बुद्धि वास करीत आहे तिच्याच द्वारा आपणास कळतें; व तें एक दिवस नाहीं, दोन दिवस नाहीं, तर सतत व सर्वत्र कळून येतें. हें कळून येणारें सत्य बरोबर आहे किंवा नाहीं ह्याचा आपापल्या शक्तीप्रमाणें नेहमीं ताळा घेत असणें हें प्रत्येक माणसाचें पहिलें कर्तव्य होय; व तो ताळा जमल्यास अतिशय लीनबुद्धीनें त्या सत्याचा स्वीकार करणें हें दुसरें कर्तव्य होय.

६. तात्पर्य, ह्या महावादाच्या दोन्ही पक्षांच्या बाजूंस सत्य असलेंच पाहिजे असें वरील विवेचनावरून उघड होतें. एकापक्षीं धर्माच्या सामान्य स्वरूपाचा निःपक्षपातबुद्धीनें विचार केला असतां आपणास असें दिसून येतें कीं, कापडांत जसे उभ्या ताण्यांतून आडवे ताणे गेलेले सर्वत्र दृष्टीस पडतात, तशा माणसाच्या आजपर्यंतच्या एकंदर इतिहासांत धर्मकल्पना सर्वत्र दृग्गोचर होतात. बरें, दुसऱ्यापक्षीं शास्त्राचा विचार करतां, तें तर प्रत्यक्ष घडून येणाऱ्या गोष्टी व्यवस्थित रीतीनें लावूनच बनवलेलें आहे, त्याची वाढ सतत चालली आहे, व त्याच्यांतील चुकीचा अंश जात जाऊन त्यास सतत अधिकाधिक पूर्णपणें शुद्धतर स्वरूप येत

चाललें आहे, ह्या गोष्टी ढळढळीत दिसत आहेत. आणि अशा रीतीनें धर्म व शास्त्र ह्या दोहोंचाहि पाया जर अविनाशी सत्यावर किंवा वस्तुस्थितीवर अवलंबून आहे तर त्या दोहोंच्या मुळीं त्यांचा तंटा मिटेल असें कांहीं तरी एकवटपणाचें बीज असलेंच पाहिजे. ह्या विश्वांत दोन जातींचीं सत्यें आहेत, व तीं इतकीं पूर्णपणें परस्परविरुद्ध आहेत कीं त्याचा विरोध कधींच नाहींसा व्हावयाचा नाहीं, ही कल्पना अगदींच संभवत नाहीं. आपणास दिसतें तें एक जग नव्हे, तर दोन आहेत, एक देवाचें आहे, व एक सैतानाचें आहे; त्यांपैकीं धर्मरूपी जें जग आहे तें देवानें उत्पन्न केलेलें आहे, व शास्त्ररूपी जग सैतानानें केलेलें आहे, अशी कांहीं कल्पना केली तरच हा विरोध नित्य आहे असें जें धर्मांध निःशंकपणें विधान करीत असतात तें कदाचित् बरोबर असेल, अशी कल्पना तरी करतां येईल. एरवीं हें विधान मनानें नुसतें आकलतां देखील येत नाहीं. मग त्याचें सत्यत्व लक्षांत येणें दूरच राहिलें. म्हणून हें विधान ज्यांस मान्य नसेल त्यांना असें कबूल करणें भाग आहे कीं, धर्म व शास्त्र ह्यांच्यांत जो एवढा विरोध दिसतो तो केवळ बाह्य असून त्याच्या बुडीं त्यांचा पूर्ण समेट होण्याचें कांहीं तरी तत्त्व आहेच आहे.

म्हणून आपल्या विरुद्ध पक्षास आपल्या बाजूस सत्य आहे असें म्हणण्यास आधार आहे हें ह्या दोन्ही पक्षांपैकीं कोणीही नाकबूल करतां कामा नये. जो कोणी ह्या विश्वाचें निरीक्षण धर्माच्या दृष्टीनें करीत असेल,

त्यानें असें ध्यानांत आणण्यास शिकलें पाहिजे कीं, ज्यास आपण शास्त्र म्हणतों तो एकंदर सत्याचाच एक घटकांश होय; व म्हणून त्या सत्याच्या दुसऱ्या घटकांशास (धर्मास) आपण जितका मान देतों तितका त्यासहि दिला पाहिजे. बरें जो ह्या विश्वाचें निरीक्षण शास्त्रदृष्टया करीत असेल त्यानें असें ध्यानांत आणावें कीं, आपण ज्यास धर्म म्हणून म्हणतों, तोहि त्याच अखिल सत्याचा एक घटकांश आहे, व म्हणून इतर सत्यांप्रमाणें अगदीं निःपक्षपातबुद्धीनें हाहि शास्त्राचाच एक विषय आहे असें धरून चाललें पाहिजे. दुसऱ्या पक्षाच्या बाजूस शिकण्यासारखें कांहीं तरी आहे अशी मनाची पक्की खात्री बाळगून तें समजून घेण्यास खटपट करणें हें प्रत्येक पक्षास भूषणावह आहे; व शिवाय अशीहि खात्री प्रत्येक पक्षानें बाळगिली पाहिजे कीं, दुसऱ्या पक्षाकडे जें शिकण्यासारखें कांहीं तरी आहे तें आपण शिकलों म्हणजे त्याच्याच पायावर आपला दोघांचा पूर्ण समेट होऊं शकेल. असो. तात्पर्य, हें 'कांहीं तरी' कसें शोधून काढावयाचें ?—ह्या दोन पक्षांचा समेट कसा करावयाचा ?—ह्या प्रश्नाचें उत्तर देण्यास आपण नेटानें प्रयत्न केला पाहिजे. आतां हा जो समेट करावयाचा तो कसातसा करावयाचा नाहीं; आपणास केवळ वेळ मारून न्यावयाची नाहीं. तसले समेट वरचेवर कांहीं लोक करूं पाहत असतात; पण त्यांनी त्यांस पुरें माहीत असतें कीं, हा समेट केवळ कृत्रिम व तूर्तातूर्त होय. तसला समेट आपणास करणें नाहीं. आपणास समेट करावयाचा तो

अशा शर्तीवर करावयाचा की त्याच्या योगानें खराखुरा व कायमचा समेट व्हावा; पुन्हा त्यांत बिघाडच कधीं होऊं नये. तात्पर्य, आपणास समेटाचा असा कांहीं मुद्दा शोधून काढिला पाहिजे कीं, तो अगदीं बरोबर आहे असें दोन्ही पक्षांस अंतःकरणपूर्वक वाटावें, उगीच मुरवतीखातर त्यांनीं तसें म्हणूं नये. हा समेट करतांना, कांहीं गोष्टींबद्दल एका पक्षानें आग्रह सोडावा, कांहींबद्दल दुसऱ्यानें सोडावा, अशी देवघेव मुळींच करावयाची नाहीं. अशा पद्धतीवर समेट पुष्कळ वेळां होत असतात, व ते झाले म्हणजे कांहीं दिवसांनीं प्रत्येक पक्ष पुनः पूर्वपदावर येतो. तसें आह्मांस बिलकूल कर्तव्य नाहीं. आह्मास समेट करावयाचा तो अशा सामान्य किंवा पक्षद्वयमान्य आधारावर करावयाचा कीं, तो आधार त्या दोघांपैकीं प्रत्येकास अगदीं संमत व्हावा—तो आपल्याच पक्षाचा आहे असा वाटावा. तात्पर्य, आह्मास असें एक मुद्याचें तत्त्व शोधून काढावयाचें आहे कीं तें तत्त्व आपलेंच होय असें शास्त्राच्या अभावीं धर्मानें व धर्माच्या अभावीं शास्त्रानें होईल तितक्या मोठ्या जोरानें म्हणत रहावें; म्हणजे तें तत्त्व असें असावें कीं, त्याच्या मण्डनार्थ ह्या दोन पक्षांनीं एकमेकांस एका दिलानें साहाय्यच करावें.

किंवा, दुसऱ्या दृष्टीनें पाहतां, आपल्यास असें म्हणतां येईल कीं, धर्म व शास्त्र ह्यांच्यामध्यें बाह्यतः परस्परविरुद्ध असे जे कांहीं दृढसमज गोंवले गेले आहेत त्यांच्यांतील विरोध काढून टाकणें हाच मुख्य उद्देश आपणास साधावयाचा आहे. ज्यांच्यांत सत्या-

चा अंश आहे अशा परस्परविरुद्ध कल्पनांचा संधि केल्यास त्यापासून कांहीं तरी उच्चतर तत्त्व नेहमींच निष्पन्न होत असतें. उदाहरणार्थ, पृथ्वीचें कवच जल-जात आहे अशी एक कल्पना प्रथम निघाली. ह्याच्या उलट, दुसऱ्या कांहीं शास्त्रवेत्त्यांनीं अशी कल्पना काढिली कीं, तें अग्निजात आहे. ह्या दोन पक्षांच्या तंट्यांत भूगर्भशास्त्राची प्रगति अगदींच खुंटली. पण पुढें ह्या कल्पना जेव्हां एकवट करून पाहिल्या तेव्हां त्या शास्त्राची वाढ झरझर होऊं लागली. जीवशास्त्राच्या संबंधानेंहि असेंच झालें आहे. त्या शास्त्राच्या कांहीं व्यासंग्यांची अशी कल्पना होती कीं, प्राण्यांचे कांहीं भिन्न भिन्न सांचे आहेत, व त्यांच्या धोरणानें निरनिराळ्या प्रकारच्या जीवांची उत्पत्ति व वाढ होते; दुसरे कांहीं विद्वान् असें म्हणूं लागले कीं, निरनिराळ्या जातींच्या प्राण्यांची उत्पत्ति व वाढ जी होते ती त्या त्या प्राण्याची, हवा, पाणी, अन्न वगैरे संबंधानें जी परिस्थिति असेल तिच्या धोरणानें होते. अशा परस्परविरुद्ध कल्पना जेथपर्यंत होत्या तेथपर्यंत त्या शास्त्राची प्रगति कांहींच होईना. पण पुढें जेव्हां त्यांचा साम झाला, तेव्हां लागलीच प्रगति सुरू झाली. आत्मशास्त्राकडे पाहतांहि हीच गोष्ट दृष्टीस पडते. क्यांट हा जो जर्मनींतील महातत्त्ववेत्ता त्याचें मत असें होतें कीं, आपणास एकंदर ज्ञान सदसद्विचारशक्तीवरून होतें; व इंग्लंदांतील महापंडित जो लॉक त्याचें मत असें होतें कीं, इंद्रियद्वारा येणारा जो अनुभव त्याच्याच द्वारा आपणास ज्ञान होणें शक्य आहे. अशीं परस्परवि-

रुद्ध मतें झाल्याबरोबर. आत्मशास्त्राची वाढ तेथल्या तेथेंच खुंटली. पण आतां ह्या दोघांच्याहि शिष्यांस अशी गोष्ट मान्य झाली आहे कीं अनुभवास व्यवस्थित स्वरूप आलें म्हणजे त्याच्यात्र योगानें ही सदसद्विचारशक्ति उत्पन्न होते; व त्यामुळे त्या शास्त्राची प्रगति सुरू झाली आहे. समाजशास्त्राचीहि स्थिति अशीच आहे. त्या शास्त्राच्या संबंधानें कांहीं लोक असें म्हणत कीं माणसास सुख होणें असल्यास समाजानें प्रत्येक गोष्टींत नेहमीं सुधारणा करीत असलें पाहिजे. दुसऱ्या कांहीं लोकांचें मत असें होतें कीं, समाजांत ज्या गोष्टी प्रचलित असतील त्या सुस्थित ठेवणें ह्यांतच समाजाचें खरें हित आहे; नवी नवी सुधारणा मुळींच नको. पण आतां ह्या दोन्ही पक्षांस असें कळून येऊं लागलें आहे कीं समाजाची सुखवृद्धि होण्यास, प्रचलित गोष्टींत चांगलें असेल तें राखून ठेवणें व वाईट असेल तें काढून टाकून नव्या चांगल्या गोष्टी सुरू करणें हीं दोन्ही अवश्य होत. तात्पर्य सुस्थिति व सुधारणा ह्या दोहोंनीहि निरनिराळ्या दृष्टीनें अवश्यकता कळूं लागल्यामुळें आतां कोठें समाजशास्त्रास स्वरूप येऊं लागलें आहे. ह्या शास्त्राचे स्पेन्सर साहेब हेच जनक होत असें म्हटल्यास अतिशयोक्ति होणार नाहीं. असो. वर इतर शास्त्रांतील परस्परविरुद्ध पक्षांच्या संबंधानें जी गोष्ट सांगितली तीच धर्म व शास्त्र ह्यांसहि लागू केली पाहिजे. ह्या दोन्ही पक्षांचे सिद्धान्त एकवट होतील अशी कांहीं तरी कल्पना आपणास शोधून काढिली पाहिजे; व अशा रीतीनें तीं एकवट

झाल्यास त्यापासून कांहीं तरी मोठा फायदा होईल असा अजमास केल्यास तो वावगा होणार नाहीं. धर्म आणि शास्त्र हीं दोन्ही आपणास एकाच गोष्टीच्या दोन परस्परविरुद्ध बाजू कशा दाखवीत असतात—त्यांपैकीं शास्त्र हें जवळची किंवा दृश्य बाजू कसें दाखवितें, व धर्म दूरची किंवा अदृश्य बाजू कसा दाखवितो—हें लक्षांत आणण्यास आपण प्रयत्न केला पाहिजे; व ही गोष्ट जर आपल्या बरोबर ध्यानांत आली तर आजपर्यंतची जी वस्तुकल्पना (Theory of Things) किंवा तत्त्वमीमांसा, आहे तिच्यांत जबरदस्त फेरफार होईल ही गोष्ट उघड आहे.

अशा प्रकारचा समेट करण्यास कोणत्या सरणीचें अवलंबन केलें पाहिजे ह्याची अर्धवट दिशा आधींच सध्यांच्या प्रकरणांत आह्मीं दर्शविली आहे. तथापि प्रस्तुत प्रश्नाचा पुढें विचार करण्याच्या अगोदर ह्या सरणीचा जास्त स्पष्ट खुलासा आह्मास केला पाहिजे. ज्या तत्त्वाच्या आधारावर धर्म व शास्त्र ह्यांचा समेट करावयाचा, तें शोधून काढावयाचें असेल, तर कोणत्या दिशेनें गेल्यास तें सांपडण्याचा संभव आहे, व तें सांपडलें तर त्याचें सामान्यस्वरूप काय असेल, हें आपणास अगोदर कळलें पाहिजे.

७. अतिशय रानटी धर्मांच्या मुळीं देखील कांहीं तरी महा-सत्य असतें असें मानण्यास कारण आहे, ही गोष्ट कारणपद्धतिदृष्ट्या आह्मीं आधींच सिद्ध केली आहे. त्या ठिकाणीं आह्मीं असेंहि अनुमान केलें कीं, प्रत्येक धर्माची जीं इतर धर्मांशीं विसंगत अशीं

अंगें असतील तीं काढून टाकल्यावर सर्व धर्मांसहि लागू असें जें एक तत्त्व शिल्लक राहतें, तेंच हें महासत्य होय. शिवाय, आपण दुसरें असें एक अनुमान काढिलें कीं, सध्यां प्रचलित असलेल्या प्रत्येक धर्माचीं जीं विशिष्ट मतें आहेत त्या मतांपेक्षां हें तत्त्व जास्त तात्त्विक किंवा व्यापक बहुतकरून असलेंच पाहिजे. आतां हें उघडच आहे कीं, धर्म व शास्त्र ह्यांचा जर कांहीं सामान्य पाया असला तर तो कोणत्या तरी फार व्यापक अशा तत्त्वाच्या रूपानेंच असला पाहिजे. पिता, पुत्र व पवित्र आत्मा, किंवा ब्रह्मा, विष्णु, महेश असा त्रिमूर्ति ईश्वर आहे हें धर्ममत, किंवा देव एक आहे हें धर्ममत, किंवा ईश्वरसंतर्पण करण्यासाठीं त्याची पूजा-अर्चा केली पाहिजे, किंवा त्यास बळी दिले पाहिजेत, किंवा डोळे मिटून त्याचें ध्यान केलें पाहिजे हें धर्ममत, किंवा अशासारखींच जीं दुसरीं कांहीं विशिष्ट मतें, तीं कितीहि धर्मांतून दिसत असलीं, तरी त्यांच्या आधारावर हा समेट होणें शक्य नाहीं. कारण हे समज शास्त्रास मान्य होण्यासारखे बिलकूल नाहींत. ते शास्त्राच्या टापूच्या अगदीं बाहेरचे आहेत. ह्यावरून, व राजकीय प्रश्नाचा जो प्रारंभीं आपण विचार केला त्याच्या धोरणानेंहि पाहतां असें उघड होतें कीं, ह्या सर्व विशिष्ट धर्ममतांत सांपडणारें जें अतिव्यापक तत्त्व तेंच धर्मांतील महासत्य असलें पाहिजे. इतकेंच नव्हे, तर असेंहि उघड होतें कीं धर्मानें शास्त्राशीं जर एकमत व्हावयाचें असेल, तर तें त्याच अतिव्यापक तत्त्वाच्या आधारावर झालें पाहिजे.

तद्वतच दुसऱ्या बाजूनें जर विचार करावयास लागलों, म्हणजे, शास्त्र व धर्म ह्यांचें कोणत्या शास्त्रीय सत्याच्या आधारावर एकमत होण्यासारखें आहे ?–ह्या प्रश्नाचा जर विचार करूं लागलों, तर असें एकदम उघड दिसतें कीं शास्त्रास जशीं विशिष्ट धर्ममतें मान्य व्हावयाचीं नाहींत तशींच धर्मासहि विशिष्ट शास्त्रीय मतें बिलकूल मान्य व्हावयाचीं नाहींत. उदाहरणार्थ, धर्मास सम्मत होणारें शास्त्रीय सत्य गणितशास्त्राचे किंवा पदार्थविज्ञानशास्त्राचे किंवा रसायनशास्त्राचे जे विशिष्ट सिद्धान्त त्यांत सांपडण्याचा मुळींच संभव नाहीं. तात्पर्य, तें सत्य कोणत्याहि विशिष्ट शास्त्रांपैकीं असूं शकणार नाहीं. आकाश, काल, द्रव्य, किंवा शक्ति ह्यांच्या संबंधाच्या ज्या दृश्य गोष्टी आहेत त्यांच्यावरून कितीहि व्यापक नियम बसविला तरी त्यास धर्मविषयक कल्पनेचें स्वरूप येणें नाहीं. धर्मास संमत होईल अशी कल्पना शास्त्रांत असल्यास ती ह्या सर्वव्यापक सिद्धान्तांपेक्षां अधिक व्यापक असली पाहिजे; म्हणजे, ती ह्या सर्व सिद्धान्तांचा पाया असली पाहिजे. शास्त्रास व धर्मास दोघांसहि संमत अशी जर कांहीं गोष्ट शास्त्रांत असेल तर ती अशी असली पाहिजे कीं, वृक्षाच्या सामान्य बुंधापासून जशा निरनिराळ्या शाखा फुटतात, तशीं त्या गोष्टीपासून निरनिराळीं शास्त्रें भिन्नस्वरूपानें निष्पन्न झालेलीं असलीं पाहिजेत.

ज्याअर्थी धर्म व शास्त्र हीं दोन महासत्यें एकाच मनास आकलितां येतात, व ज्याअर्थीं एकाच विश्वा-

निक आत्मशास्त्रावरचे जे मुख्य मुख्य ग्रंथ त्यांची ज्यांस ओळख नसेल त्यांपैकीं पुष्कळांना त्यांचें मर्म कळण्यास अंमळ कठिण जाईल; तथापि अशा वाचकांसहि हा विषय साधेल तितका सुगम करण्याचा प्रयत्न आह्मी करणार आहों.

आतां कोणी म्हणेल कीं, असलीं दुर्बोध प्रकरणें तुम्हीं लिहितां तरी कशाला ? तर त्यास उत्तर आहे कीं, आह्मी ज्या प्रश्नाचा प्रस्तुत ग्रंथांत विचार करीत आहों त्याचा निकाल लावण्यास तसें करणें अगदीं अवश्य आहे. हीं तीन प्रकरणें लिहिल्याशिवाय आमचें चालावयाचेंच नाहीं. आणि त्या प्रश्नाचें महत्त्व तर इतकें आहे कीं, ह्यापेक्षांहि गहन विचार वाचकांपुढें आह्मांस मांडावे लागले असते, तरी त्यांचें यथाशक्ति आकलन करणें त्यांस जरूर होतें. कोणी म्हणेल, ह्या प्रश्नाचा आपण विचार तरी कशास करा ! तर त्यास आह्मी असें सांगतों कीं, ह्या प्रश्नाचें महत्त्व आपल्यापैकीं प्रत्येकास इतकें आहे कीं, तितकें दुसऱ्या जगांतील कोणत्याच प्रश्नाचें नसेल. नाहींन म्हटलें तरी चालेल. आतां खाणें, पिणें, इत्यादि गोष्टी जशा आपणास प्रत्यक्ष महत्त्वाच्या वाटतात, त्यांच्यावांचून आपणास निमिषहि राहतां येत नाहीं, तशा रीतीचें प्रस्तुत प्रश्नाचें महत्त्व नाहीं हें खरें आहे. तथापि त्याचें अप्रत्यक्ष महत्त्व फार आहे; व तें प्रत्येक गोष्टींत आहे. कारण, विश्व म्हणजे काय ? जीवित म्हणजे काय ? मनुष्यस्वभाव म्हणजे काय ? इत्यादि अत्यंत महत्त्वाच्या प्रश्नांचीं उत्तरें प्रस्तुत प्रश्नाचा जो आपण नि-

च्या परस्परभिन्न अशा दोन स्वरूपांचीं तीं जणूं काय प्रतिबिंबेंच होत, त्याअर्थी (त्यांच्या मुळीं कांहीं तरी समेदाचें बीज आहे असें गृहीत केल्यास) असें अनुमान करण्यास बळकट आधार सांपडतो कीं, धर्मांत सांपडणारें जें अतिव्यापक सत्य व शास्त्रांत सांपडणारें जें अतिव्यापक सत्य तीं दोन्ही एकच असून त्याच सत्यावर दोघांचा संधि झाला पाहिजे. जी गोष्ट शोधून काढण्याबद्दल आपण प्रयत्न करीत आहों ती आपल्या मनाच्या एकंदर आटोक्यांत सांपडणाऱ्या एकंदर गोष्टींपैकीं अगदीं महत्तम गोष्ट असली पाहिजे. धर्म व शास्त्र हे जे जणूं काय मानवी विचारशक्तीचे अस्तिरूप व नास्तिरूप दोन ध्रुव त्यांस एकवट करणारी ही जी गोष्ट ती आपल्या ज्ञानशक्तीच्या आटोक्यांतलिहि महत्तम गोष्टच असली पाहिजे.

८. असो. पण हें व्यापक तत्त्व शोधून काढण्याच्या कामास लागण्याच्या पूर्वीं वाचकांनीं दुसऱ्या कांहीं महत्त्वाच्या गोष्टींचा विचार करणें अवश्य आहे तिकडे सावधानपणें लक्ष द्यावें. पुढच्या तीन प्रकरणांत एकाच गोष्टीचा विचार निरनिराळ्या दृष्टीनें आम्ही करणार आहों; पण त्याचें पर्यवसान अर्थात् एकच होणार आहे. तथापि एकाच गोष्टीचा विचार निराळ्या दृष्टीनें करणें असल्यामुळें तीं प्रकरणें वाचकांस जरा निरस वाटण्याचा संभव आहे. एका पक्षीं, तत्त्वशास्त्राचा व्यासंग करणाऱ्या लोकांस त्यांपैकीं बराच भाग थोडाबहुत ओळखीचा आहे असा भासेल व त्यामुळें त्यांस फारशी मजा वाटणार नाहीं. दुसऱ्या पक्षीं, आधु-

निक आत्मशास्त्रावरचे जे मुख्य मुख्य ग्रंथ त्यांची ज्यांस ओळख नसेल त्यांपैकीं पुष्कळांना त्यांचें मर्म कळण्यास अंमळ कठिण जाईल; तथापि अशा वाचकांसाहि हा विषय साधेल तितका सुगम करण्याचा प्रयत्न आह्मी करणार आहों.

आतां कोणी म्हणेल कीं, असलीं दुर्बोध प्रकरणें तुम्ही लिहितां तरी कशाला ? तर त्यास उत्तर आहे कीं, आह्मी ज्या प्रश्नाचा प्रस्तुत ग्रंथांत विचार करीत आहों त्याचा निकाल लावण्यास तसें करणें अगदीं अवश्य आहे. हीं तीन प्रकरणें लिहिल्याशिवाय आमचें चालावयाचेंच नाहीं. आणि त्या प्रश्नाचें महत्त्व तर इतकें आहे कीं, ह्यापेक्षांहि गहन विचार वाचकांपुढें आह्मांस मांडावे लागले असते, तरी त्यांचें यथाशक्ति आकलन करणें त्यांस जरूर होतें. कोणी म्हणेल, ह्या प्रश्नाचा आपण विचार तरी कशास करा ! तर त्यास आह्मी असें सांगतों कीं, ह्या प्रश्नाचें महत्त्व आपल्यापैकीं प्रत्येकास इतकें आहे कीं, तितकें दुसऱ्या जगांतील कोणत्याच प्रश्नाचें नसेल. नाहींच म्हटलें तरी चालेल. आतां खाणें, पिणें, इत्यादि गोष्टी जशा आपणास प्रत्यक्ष महत्त्वाच्या वाटतात, त्यांच्यावांचून आपणास जिवंतहि राहतां येत नाहीं, तशा रीतीचें प्रस्तुत प्रश्नाचें महत्त्व नाहीं हें खरें आहे. तथापि त्याचें अप्रत्यक्ष महत्त्व फार आहे; व तें प्रत्येक गोष्टींत आहे. कारण, विश्व म्हणजे काय ? जीवित म्हणजे काय ? मनुष्यस्वभाव म्हणजे काय ? इत्यादि अत्यंत महत्त्वाच्या प्रश्नांचीं उत्तरें प्रस्तुत प्रश्नाचा जो आपण नि-

काल करूं त्यावर फारच अवलंबून राहणार आहेत. तसेंच, खरें म्हणजे काय ? व खोटें म्हणजे काय ? ह्या प्रश्नांचीहि उत्तरें त्याच निकालावर अवलंबून राहणार आहेत; व त्यामुळें आपलें एकंदर आचरण कसें ठेवावें ह्या प्रश्नाचेंहि उत्तर आपणास त्याचवरून ठरवावें लागणार आहे. ह्यावरून हें अप्रत्यक्ष महत्त्व किती आहे हें ध्यानांत येईल. असो. ज्या दृष्टीनें पाहिल्यास धर्म व शास्त्र ह्यांचा प्रथमदर्शनीं दिसणारा विरोध नाहींसा होणार, इतकेंच नाहीं तर त्यांचा एकजीव होणार, ती दृष्टि सुदैवानें आपल्यास प्राप्त झाल्यास आपल्या एकंदर मतांची अगदीं क्रांति किंवा उलटापालट होऊन जाणार आहे; पण ह्या क्रांतीचे परिणाम सुखावहच होतील असें जर आहे, तर ती दृष्टि प्राप्त करून घेण्यासाठीं गहनविचाराकलनरूपी प्रयत्न आपल्यापैकीं प्रत्येकानें करणें योग्य नाहीं काय ?

एथपर्यंत ही पूर्व सामग्री तयार झाली. आतां हें प्रकरण संपवून आपण ह्या अतिमहत्त्वाच्या प्रश्नाचे विवेचनास लागूं या.

प्रकरण २

धर्माची मूलतत्त्वं

---

९. मुंबईसारख्या शहरीं बंदरकिनाऱ्यावर जाऊन बसलें असतां अनेक तारवें बंदराबाहेर जात आहेत व अनेक बंदरांत येत आहेत असें दृष्टीस पडतें. एखाद्या बाहेर जाणाऱ्या तारवाकडेसच सारखी नजर लावून बसलें तर हळूहळू त्याचा खालचा भाग अदृश्य होत चालला आहे असें आढळून येतें. कांहीं वेळानें उतारू बसण्याचे निरनिराळे मजलेहि अदृश्य होऊन नुसतीं वरवरचीं शिडें तेवढीं दिसत असतात; व कांहीं वेळानें तीं देखील अदृश्य होतात. बरें, ह्याच्या उलट, एकाद्या बंदरांत येणाऱ्या आगबोटीकडे पाहिलें तर उलट स्थिति दृष्टीस पडते. त्याचे वरवरचे भाग प्रथम दृश्य होऊं लागतात, व बुडानजीकचा भाग शेवटीं दिसूं लागतो. यावरून आपणास साहजिक असें अनुमान करतां येतें कीं आपल्या पुढें पसरलेला जो समुद्राचा पृष्ठभाग तो अगदीं सपाट नसून त्याला अत्यल्प तरी वांकण असावें. तो अगदीं सपाट असता तर बंदरांत येणारें गलबत आपल्या दृष्टीच्या आटोक्यांत आल्याबरोबर सबंदच्या सबंद दिसूं लागलें असतें; व बंदराबाहेर जाणारें गलबत एकदम अदृश्य झालें असतें. त्याचा थोडथोडा भाग अनुक्रमें दृश्य किंवा अदृश्य झाला नसता. असो, हें सर्व ठीक झालें. पण ह्यावरून पृथ्वीचा एकंदर पृष्ठभाग गोल कसा असेल, व त्याच्या

रेखांशाचीं सर्वंद वर्तुळें वास्तविक आहेत तशीं कशीं बनलीं असतील, व तीं हळूहळू वाढत जाऊन आपल्या पायाच्या खालीं आठ हजार मैलांच्या अंतरावर दोन्ही ध्रुवांशीं एकाच बिंदूंत कशीं मिळालीं असतील, ह्याची कल्पना करण्याचा जेव्हां आपण प्रयत्न करूं लागतों, तेव्हां आपली कल्पनाशक्ति अगदीं स्तब्ध होऊन जाते. आपल्या सभोंवतीं शंभर मैलपर्यंत चोहोंकडे पसरलेला एकंदर पृथ्वीचा जो अल्प भाग त्याचा खरोखर आहे तसा आकार व खरोखर आहे तितका विस्तार एवढ्याची देखील यथावत् कल्पना करणें आपणास अगदीं अशक्य वाटतें; मग सर्व पृथ्वीच्या वास्तविक आकाराची व अत्यन्त विशाल विस्ताराची यथार्थ कल्पना कशी होणार? समुद्रकांठीं ज्या खडकाच्या तुकड्यावर वरील अवलोकन करीत असतां आपण उभे असूं, त्याच्या आकाराची कांहीं अंशीं पूर्ण कल्पना आपणास आपल्या मनानें कदाचित् करतां येईल. कारण त्याचा पृष्ठभाग, त्याच्या कडा व त्याचा अधोभाग, ह्या सर्वांचा विचार आपणास एकसमयावच्छेदें करून सर्वांशीं करतां येतो; किंवा सर्वांशीं जरी करतां आला नाहीं तरी इतक्या पूर्णपणें करतां येतो कीं, आपल्या मनांत ते सर्व भाग (पृष्ठभाग, अधोभाग व कडा) एकदम उभे राहतातसें दिसतें, अशा रीतीनें त्या खडकाची कल्पना आपण करूं शकतों. पण सर्व पृथ्वीचीच अशा प्रकारची कल्पना करूं म्हटलें तर मुळींच साधत नाहीं. ती कल्पना करणें शक्यच दिसत नाहीं. आपण पृथ्वीच्या ज्या पृष्ठभागावर उभे आहों, त्याच्या

अगदीं अधोभागीं पृथ्वीच्या दुसऱ्या बाजूस आठ हजार मैलांच्या अंतरावर असणारा जो भूप्रदेश तेवढ्याचीच हुबेहुब कल्पना करणें जर आपल्या शक्तीच्या बाहेरचें वाटतें, तर पृथ्वीच्या इतर भागांची हुबेहुब कल्पना वरील कल्पनेबरोबर एकदम करणें ही गोष्ट आपल्या शक्तीच्या जास्तच पलीकडची आहे, हें सांगावयास पाहिजे काय? अशी खरी स्थिति असतांहि आपणास पृथ्वीच्या आकाराची व विस्ताराची यथावत् कल्पना जणूं काय आहेच,—म्हणजे लहान वस्तूंची जशी कल्पना आपणास होऊं शकते तशीच पृथ्वीचीहि होऊं शकते—अशा झोंकानें आपण नेहमीं बोलत असतों.

आमचे वाचक आम्हास विचारतील, तर मग पृथ्वीची जी कल्पना आपणास होते ती कोणत्या प्रकारची? ' पृथ्वी ' असें म्हटल्याबरोबर आपल्या मनाची कांहीं तरी जागरूकावस्था उत्पन्न होते ही गोष्ट निःसंशय आहे; आणि ह्या जागरूकावस्थेस जर कल्पना हें नांव यथार्थ होत नाहीं तर तीस काय म्हणावयाचें? ह्या प्रश्नास असें उत्तर देतां येईलसें वाटतें:—पृथ्वी गोलाकार आहे हें अप्रत्यक्ष तऱ्हेनें आपणास समजलेलें आहे; (उदाहरणार्थ, चंद्रग्रहणीं तिची छाया चंद्रावर वर्तुल पडते हें एक प्रमाण; पृथ्वीप्रदक्षिणा करूं लागलें असतां नाक फिरविल्याशिवाय आपण पूर्वस्थानीं येऊं शकतों हें दुसरें प्रमाण; इत्यादि इत्यादि.) तिचा आकार व तिचे निरनिराळे भाग ह्यांचे सरासरी निदर्शक असे कृत्रिम गोल आपण तयार केलेले आहेत; पृथ्वीला उद्देशून जेव्हां जेव्हां आपण बोलतों तेव्हां तेव्हां

कुटुंबाबद्दल जर कोणी बोलत असलें, तर बहुतकरून त्याच्यांतील कांहीं माणसांचीच कल्पना आपल्या मनांत उत्पन्न होते; कारण त्या कुटुंबाबद्दल चाललेल्या भाषणाकडे आपलें लक्ष लागलेलें असल्यामुळें त्याच्यांतील मुख्य मुख्य किंवा आपणास विशेष परिचित अशा माणसांचीच प्रतिमा आपल्या डोळ्यांपुढें कल्पनाशक्तीनें उभी राहूं शकते, बाकीच्यांकडे आपलें दुर्लक्ष होतें; तथापि त्यावेळीं आपणास असें अर्धवट अर्धवट वाटत असतें कीं, त्यांचीहि प्रतिमा जरूर पडल्यास, आपणास आपल्या डोळ्यापुढें आणितां येईल. पण कुटुंब सोडून एक पायरी पुढें जाऊं. समजा कीं तें कुटुंब शेतकरी आहे; व एकंदर शेतकरी वर्गाबद्दल कोणी कांहींतरी बोलत आहे. अशा वेळीं त्या वर्गांतील सर्व शेतकऱ्यांची व्यक्तिशः कल्पना आपल्या मनांत उत्पन्न होऊं शकणार नाहीं, किंवा आपणास असेंहि वाटणार नाहीं कीं, जरूर पडल्यास तशी कल्पना आपण करूं शकूं. त्या वर्गांतील अशा वेळीं कांहीं मुख्य मुख्य शेतकरी तेवढे आपल्या डोळ्यापुढें उभे राहतील; व आपणास इतकेंच वाटेल कीं, जरूर पडल्यास, अशांची संख्या पाहिजे तितकी मनांत वाढवतां येईल. आणखी एक पायरी पुढें जाऊं; आणि अशी कल्पना करूं कीं, सर्वच इंग्रज लोकांविषयीं किंवा सर्वच हिंदु लोकांविषयीं कोणी कांहीं तरी बोलत आहे. अशा वेळीं आपल्या मनांत जी जागरूकावस्था उत्पन्न होईल ती द्याच्यापेक्षांहि अधिक अपुर्ती असेल; व तीस सर्व इंग्रजांची किंवा सर्व हिंदूंची जी वास्तविक कल्पना तिची

केवळ छाया म्हणावी लागेल. आणखी एक पायरी पुढें जाऊं, आणि असें समजूं कीं, सर्वच यूरोपस्थ किंवा एशियांतील लोकांबद्दल, अथवा सर्वच मनुष्यजातीबद्दल कोणी कांहींतरी बोलत आहे. अशा वेळीं त्या त्या लोकांबद्दल किंवा सर्व मानवजातीबद्दल आपल्या मनांत उत्पन्न होणारी कल्पना हुबेहुब कल्पनेहून वरच्यापेक्षांहि जास्त भिन्न असेल. आतां सर्वच स्तनवत् प्राण्यांबद्दल, किंवा सर्वच मणक्याच्या प्राण्यांबद्दल, किंवा सर्वच सजीव पदार्थांबद्दल जर कोणी कांहीं बोलत असला, तर त्यावेळीं त्या त्या वर्गांतील किंवा कोटींतील व्यक्तींबद्दल जी कल्पना मनांत उत्पन्न होईल, ती त्या त्या व्यक्तिसमूहापासून अनुक्रमें इतकी जास्त जास्त भिन्न असेल कीं, भिन्नत्वाचा या ठिकाणीं कळसच झाला असें म्हणावें लागेल. असो. हीं जीं एकंदर उदाहरणें आम्हीं दिलीं त्यांचा अनुक्रमें विचार करतां असें दिसून येईल कीं, मनांत आणलेल्या एकाद्या वर्गांतील व्यक्तींची संख्या जसजशी अधिकाधिक मोठी होत जाते, तसतशी त्याच्याबद्दल उत्पन्न होणारी कल्पना जास्त जास्त अपूर्ण व जास्त अस्पष्ट अशी होत जाते; ती इतकी कीं, त्या कल्पनेस ' नांवाची कल्पना ' किंवा ' सांकेतिक कल्पना ' हें नांव जास्त जास्त शोभूं लागतें. कारण, तो वर्ग जसजसा विशाळ होत जाईल, तसतशी त्याच्या वास्तविक विस्ताराची बरोबर कल्पना कमी कमी मानानें आपल्या मनांत उत्पन्न होऊं लागते. इतकेंच नाहीं, तर

बरीच पूर्ण कल्पना आपणास प्रथम प्रथम होत असते ती देखील, वर्ग जसजसा मोठमोठा व जास्त जास्त मिश्रस्वरूप होत जाईल, तसतशी जास्त जास्त अपूर्ण व जास्त जास्त अस्पष्ट अशी होऊं लागते. सारांश, वास्तविक कल्पनेस सांकेतिक कल्पनेचें जास्त जास्त स्वरूप दोन तऱ्हांनीं येऊं लागतें.

लहान आणि मूर्तिमान् पदार्थांपासून मोठ्या व अमूर्त पदार्थांकडे जसजसें जास्त वळावें,—म्हणजे, व्यक्तींचा विचार करण्याचें सोडून जातींचा विचार करण्यास जसजसें जास्त लागावें,—तसतसें, अशा प्रकारच्या सांकेतिक कल्पना मनांत बनवीत राहणें आपणास जास्त-जास्त भाग पडत जातें. आपल्या मनाचा हा व्यापार अनिवार्य आहे इतकेंच नाहीं, तर पुष्कळ वेळां फार फायदेशीरहि आहे. ज्या वस्तूंचे गुणधर्म अल्प असल्यामुळें आपणास बऱ्याच चांगल्या रीतीनें आपल्या मनापुढें उभे करितां येतात, अशा वस्तु सोडून, ज्यांचे गुणधर्म विशाल व फार असल्यामुळें एकदम मनापुढें उभे करतां येत नाहींत, अशा वस्तूंचा जेव्हां आपण विचार करूं लागतों, तेव्हां ह्या गुणधर्मांपैकी कांहीं अजीबात गाळणें भाग पडतें: एरवीं अशा वस्तूंची क-

ह्या ठिकाणीं तिसरा मार्ग आपणास खुला नाहीं. मनानें यथार्थरीत्या आकलतां येत नाहींत अशा महान् किंवा बहुसंख्याक वस्तूंबद्दल, एक, कांहीं एक विधान करूं नये; किंवा तसें नको असेल, तर त्या वस्तूंचें अतिशय अपूर्ण रीतीनें आकलन करून त्याच्या द्वारें—म्हणजे, त्या वस्तूंच्या सांकेतिक कल्पना करून त्यांच्या द्वारें—शक्य असेल तें सामान्य विधान करावयास तयार झालें पाहिजे. एरवीं गत्यन्तर नाहीं.

अशा रीतीनेंहि अनिवार्य अशी जी आकलनपद्धति ती फायदेशीरहि होते. कारण तिच्या साह्यानें व्यापक सिद्धान्त ठरवितां येतात, व त्यांवरून व्यापक अनुमानेंहि काढतां येतात. उदाहरणार्थ, विस्तवानें आज एकाचा हात भाजला, उद्यां दुसऱ्याचा भाजला, परवां तिसऱ्याचा भाजला, इत्यादि निरनिराळे अनुभव घेऊन, ' विस्तवानें अंग भाजतें ' असा सामान्य सिद्धान्त जर आपण बसविला नाहीं; व त्यावरून ' आपण सध्यां आहों त्यापेक्षां सूर्याच्या अधिक जवळ गेलों तर भाजून मरूं ' असें जर अनुमान बांधलें नाहीं, तर विस्तवापासून दूर रहावें हें आपणास समजेल काय ? किंवा पृथ्वी व सूर्य ह्यांमध्यें सध्यां जें अंतर आहे तें ठीक आहे, ही गोष्ट आपल्या ध्यानांत येईल काय ? असो. अशा रीतीनें ही पद्धति जरी फायदेशीर आहे, तरी नेहमीं ती धोक्याचीच असते; तिच्या साह्यानें काढलेल्या सिद्धान्ताचा भलताच अर्थ करण्याची प्रवृत्ति माणसांत नेहमीं दृष्टीस पडते; व पुष्कळ वेळां असला भलताच

कल्पना समजावें, अशी चूक आपल्या हातून वरचेवर होते; व अशी चूक झाल्यामुळें तिच्या आधारावर आपण बांधलेलीं हजारों अनुमानें अर्थात् चुकीचीं ठरतात. एकाद्या वस्तूच्या किंवा वस्तुवर्गाच्या संबंधानें आपण केलेली कल्पना वस्तुस्थितीहून ज्या मानानें भिन्न असेल, त्या मानानें त्या वस्तुस्थितीबद्दल आपण जीं विधानें करितों तीं चुकीचीं ठरण्याचा संभव जास्त उत्पन्न होतो. इतकेंच नाहीं, तर अशा रीतीनें अनेक विविधजातीय वस्तूंबद्दल अशा खोट्या कल्पना आपल्या मनांत बनल्या असूनहि, त्यांबद्दल आपणास यथार्थ कल्पना झाली आहे अशा भ्रमांत आपण राहतों. एवढ्यानेंच नाहीं झालें; तर शिवाय, ज्यांची कल्पना कोणत्याच तऱ्हेनें करतां येण्यासारखी नसेल तशा वस्तूंचीहि आपणांस कल्पना झाली, असा आपणास भ्रम होतो. अशा प्रकारची चूक आपल्या हातून बहुधा कशी होते, व ती टाळणें आपल्या शक्तीबाहेर कसें असतें, ह्या गोष्टीचा खुलासा करणें इष्ट दिसतें.

कांहीं पदार्थ असे असतात कीं, त्यांची यथार्थ कल्पना पूर्णपणें आपणास सहज करतां येते; व दुसरे कांहीं असे असतात कीं, त्यांची सरासरी कल्पना देखील आपणास करतां येत नाहीं. पण हे जे दोन पदार्थवर्ग त्यांच्यामध्यें दुसरे अनेक पदार्थवर्ग असे आहेत कीं, त्यांची वास्तविक कल्पना कमजास्त प्रमाणानें होत असते; म्हणजे, पूर्णपणें होते असेंहि नाहीं व मुळींच होत नाहीं असेंहि नाहीं. पण हे अनेक वर्ग एकमेकांपासून इतक्या सूक्ष्म प्रमाणानें भिन्न-

नाहींत हें खरें; पण त्यांच्या विस्ताराचें किंवा संख्येचें कांहीं अप्रत्यक्ष रीतीनें मापन किंवा गणन करून, त्या बरोबर आहेत किंवा नाहींत ह्याचा ताळा आपणास पाहतां येईल, हें आपण जाणून असतों. वरें सूर्यमालेप्रमाणें ज्या अगदीं अकल्प वस्तु आहेत त्यांच्याविषयींच्या आपल्या सांकेतिक कल्पना देखील वस्तुस्थितिनिदर्शकच असतात; व त्यांच्या द्वारा त्या वस्तूंच्या कांहीं तरी परस्परसंबंधांचें आपणास वास्तविक ज्ञान होतें अशी आपळी खात्री होते. कारण त्या सांकेतिक कल्पनांच्या आधारानें ग्रहणादिकांचीं केलेलीं भविष्यें अगदीं बरोबर उतरतात. एवंच पुष्कळ गोष्टींमध्यें आपल्या कल्पनांस वाढवून त्यांस पूर्ण कल्पनांचें स्वरूप आपणांस देतां येतें म्हणून, व इतर गोष्टींमध्यें जरी तसें करतां येत नाहीं तरी त्यांच्या आधारानें केलेलीं अनुमानें अनुभवावरून खरीं ठरतात म्हणून, त्या कल्पनांस वास्तविक कल्पना मानण्याची—म्हणजे वस्तुस्थितीचीं तीं केवळ प्रतिबिंबेंच होत असें मानण्याची—संवय आपणास लागून ती हळूहळू आपल्या अंगीं अगदीं भिनून जाते. आपल्या सांकेतिक कल्पना खऱ्या आहेत किंवा नाहींत ह्याचा ताळा, जरूर पडल्यास, आपणास पाहिजे तेव्हां पाहतां येईल असा भरंवसा पुष्कळ दिवसांच्या अनुभवानें आपल्या मनांत उत्पन्न झालेला असल्यामुळें, ताळा न पाहतांच, त्या बरोबर आहेत असें आपण मानूं लागतों. पण कांहीं सांकेतिक कल्पना अशा आहेत कीं, त्या ज्या वस्तूंच्या निदर्शक
[illegible] असें लोक म्हणत असतात, त्या वस्तु माणसास

कोणत्याहि तऱ्हेनें ज्ञात होण्यासारख्या नसतात. असें असूनहि, ताळा न पाहतां, सांकेतिक कल्पनांस वास्तविक मानण्याची आपणास आधींच संवय लागलेली असल्यामुळें, वरील कल्पनांसहि आपण वस्तुस्थितिदर्शक मानूं लागतों. दरवाज्यावरचा रखवालदार झोंपीं जाऊं लागल्यामुळें सावांबरोबर चोरांचाही प्रवेश बिनबोभाट होऊं लागतो.

सारांश, एकंदर कल्पनांविषयीं आपणास असें म्हटलें पाहिजेः—(१) ज्या पदार्थांची कल्पना आपण करूं पाहतों त्यांचे गुणधर्म आपल्यासमोर एकदम हजर आहेत असें आपल्या मनास भासावें अशा रीतीनें आपल्या ज्ञानशक्तीच्या पुढें सरासरी एकाच काळीं जर ते मांडतां येण्यासारखे अल्पसंख्या व सरळस्वरूप असतील, तर त्यांजबद्दलच्या आपल्या कल्पना पूर्ण असतात. (२) ज्या पदार्थांची कल्पना आपण करूं पाहतों ते पदार्थ जसजसे मोठे व विविधस्वरूप होत जातात, तसतसे त्यांच्या गुणधर्मांपैकीं कांहीं गुणधर्म आपल्या ज्ञानशक्तीपुढें आपणास प्रथम मांडावे लागतात; त्यांची संख्या फार असल्यामुळें ते आपणास एकदम मांडतां येत नाहींत, पण बाकीचे गुणधर्म ज्ञानशक्तीपुढें जों मांडूं लागावें तों पहिले निघून जातात. अशा रीतीनें असल्या पदार्थांच्या आपल्या कल्पना अपूर्ण राहतात. (३) ज्या पदार्थाची आपण कल्पना करूं पाहतों तो जर आकारानें फार मोठा असेल, किंवा त्याचें स्वरूप फारच संमिश्र असेल, किंवा तो फारच अमूर्त असेल, तर त्याच्या एकंदर गुणध-

र्मांपैकीं फारच थोडे गुणधर्म आपणास एककालीं आ-
पल्या मनापुढें मांडतां येतात. म्हणून त्यांच्याविषयीं
आपणास होणारी कल्पना इतकी अपुरी असते कीं,
तीस केवळ संकेतस्वरूप येतें. (४) असें जरी आहे तरी
आपल्या नेहमींच्या विचारव्यापारांत असल्या सांके-
तिक कल्पनांची जरूर अतिशय लागते; किंबहुना,
त्यांच्याशिवाय आपलें चालतच नाहीं. व अशा क-
ल्पनांपैकीं ज्या कल्पनांच्या आधारावर केलेलीं भवि-
ष्यें खरीं ठरत असतील, किंवा दुसऱ्या कोणत्या तरी
अप्रत्यक्ष रीतीनें त्या वस्तुस्थितीच्या पूर्ण निदर्शक
आहेत अशी खात्री आपणास करून घेतां येत असेल,
त्या सांकेतिक कल्पना योग्यच होत. (५) पण ज्या
सांकेतिक कल्पना अशा असतात कीं, त्यांच्या आधा-
रावर केलेलीं भविष्यें उतरल्यामुळें किंवा दुसऱ्या को-
णत्याहि अप्रत्यक्ष साधनांनीं त्या वस्तुस्थितिदर्शक आहेत
असें आपणास सिद्ध करतां येत नाहीं, त्या कल्पना अ-
गदीं गैर व भ्रममूलक होत; व त्यांस निवळ कादंबरी-
पेक्षां काडीभर देखील जास्ती किंमत देतां येत नाहीं.

१०. आतां, ' धर्माचीं मूळतत्त्वें ' हा जो प्रस्तुत
प्रकरणांतील विषय त्याच्याशीं या सामान्य सिद्धान्ता-
चा संबंध कसा जुळतो, व त्यापासून काय निष्पन्न
होतें तें पाहूं.

माणसाच्या मनाची विचारशक्ति जसजशी वाढत
जाते, तसतसे विश्वविषयक पुढील प्रश्न त्यास सहज
सुचूं लागतातः—विश्व म्हणजे आहे काय ? तें आलें
कोठून ? हे प्रश्न माणसाची कल्पनाशक्ति रोजच्या

व्यवहारांतील क्षुल्लक गोष्टी सोडून जरा उंच भरारी मारूं लागली कीं सुचलेच म्हणून समजावें; व ते इतक्या जोरानें सुचतात कीं त्यांस कांहीं उत्तर दिल्याशिवाय भागतच नाहीं. बरें, सामान्य माणसास समर्पक उत्तर तर सुचत नाहीं; व मनाचें कांहीं तरी समाधान तर केलेंच पाहिजे. म्हणून असें समाधान करून घेण्यासाठीं कांहीं तरी उत्तर माणसाची कल्पनाशक्ति देऊं लागते; व मुळींच उत्तर न देण्यापेक्षां कांहीं तरी उत्तर देणें फार बरें असें माणसास साहजिक वाटूं लागतें. बरें, ह्या प्रश्नांचीं आणखी कांहीं उत्तरें दुसऱ्या कोणीं दिलेलीं नसल्यामुळें, हेंच उत्तर इतरांस मान्य होऊं लागून हळूहळू पसरत जातें, व शेवटीं कायम होऊन तें कोणी खोटें म्हणून दाखवूं लागल्यास त्याचे अभिमानी ऐकत नाहींत; तर, उलट, तेंच खरें आहे असें आग्रहपूर्वक प्रतिपादूं लागतात. ह्याचें एक कारण, सरासरी रीतीनें एकाद्यानें कोणतीहि गोष्ट स्पष्ट करून दाखविली म्हणजे सामान्य माणसाचें समाधान होतें हें होय; व दुसरें कारण, अशा उत्तराभोंवतीं ' बाबावाक्यं प्रमाणं ' ह्या कोटीचा मजबूत तट लवकरच उभा होतो हें होय.

अशा रीतीनें अनेक धर्मकल्पना आजपर्यंत अस्तित्वांत आल्या आहेत; त्यांपैकीं कांहीं नष्ट होऊन गेल्या आहेत, व कांहीं अद्यापि कायम आहेत. पण बारीक रीतीनें त्या सर्वांचें परीक्षण केल्यास असें दिसून येईल कीं, त्यांपैकीं कोणतीहि कल्पना खरी म्हणून सिद्ध करून दाखवतां येण्यासारखी नाहीं. इतकें-

च नाहीं, तर परीक्षणान्तीं असेंहि दिसून येईल कीं, खरी म्हणून सिद्ध करून दाखवितां यावी अशी विश्वविषयक कल्पनाच बांधतां येत नाहीं. म्हणून त्या परीक्षणास आतां लागूं.

११. विश्वाच्या उत्पत्तीविषयीं शब्दज्ञेय किंवा ज्यांचें शब्दज्ञान होऊं शकतें अशा तीनच कल्पना करतां येतात.(१) विश्व स्वयंभू आहे.(२) तें आपोआप निर्माण झालेलें आहे.(३) तें कोणीं तरी निर्माण केलें आहे. ह्या तीन कल्पनांपैकीं अत्यन्त विश्वसनीय कल्पना कोणती? ह्या उघड उघड प्रश्नाचा विचार प्रस्तुत कर्तव्य नाहीं. विचार करावयाचा तो प्रश्न ह्याच्यापेक्षां फारच खोल आहे; व त्याच्यांत ह्या प्रश्नाचा समावेश अर्थात् होतो. तो प्रश्न असाः—वास्तविक रीत्या मनानें आकलन करतां येईल अशी ह्यांपैकीं कोणती कल्पना आहे?—ह्या प्रश्नाचें उत्तर देण्यासाठीं त्या तिन्हींचें अनुक्रमें परीक्षण करूं.

तो मनुष्य स्वतःच आपलें पोषण करितो, तें यंत्र स्वतःच्याच जोरावर चालतें, तें झाड स्वतःच्याच जोमावर वाढलेलें आहे, इत्यादि विधानें जेव्हां आपण करितों, तेव्हां ते विधानवाचक शब्दसमूह कितीहि असमर्पक असले, तरी ज्या वस्तुस्थितीचें निरूपण करण्यासाठीं आपण त्यांची योजना केलेली असते, ती वस्तुस्थिति बऱ्याच पूर्ण अंशांनीं मनापुढें उभी राहते. झाड स्वतःच्या जोमावर वाढतें, ही जी आपली कल्पना आहे ती सांकेतिक आहे ह्यांत संशय नाहीं. तथापि, झाडाची वाढ चालली असतां जीं सूक्ष्म रूपांतरें त्या-

च्यांत एका मागून एक होत असतात, त्यांची सगळी सांखळी आपल्या ज्ञानशक्तीपुढें आपणास वस्तुतः जरी मांडतां येत नाहीं, तरी त्या सांखळीच्या मुख्य-मुख्य कड्या तशा रीतीनें मांडतां येतात. आणि सामान्य अनुभवावरून पाहतां असें दिसतें कीं, झाडें कशीं वाढत जातात ह्याचें जर फार वर्षेपर्यंत कोणीं सारखें निरीक्षण केलेलें असेल, तर ह्या स्वरूपांतरशृंखलेच्या जास्त कड्यांची वास्तविक कल्पना आपल्या ज्ञानशक्तीपुढें मांडण्याचें सामर्थ्य त्यास प्राप्त होतें. तात्पर्य, आपोआप होणाऱ्या वाढीची जी आपली सांकेतिक कल्पना तीस, विस्तृत करून, कांहीं अंशीं वास्तविक कल्पनेचें स्वरूप देतां येतें, आणि सृष्टींत चाललेली वाढीची जी प्रत्यक्ष सरणी तिचें किती का असमर्पक रीतीनें होईना–निरूपण त्या कल्पनेनें करतां येतें, ही गोष्ट आपल्या अनुभवांतील आहे. पण अमुक-एक वस्तु स्वयंभू आहे असें जेव्हां आपण म्हणतों, आणि वरील सादृश्याच्या आधारानें तिच्या स्वयंभूत्वाबद्दल कांहीं तरी अस्पष्ट अशी सांकेतिक कल्पना जेव्हां आपण बनवूं लागतों, तेव्हां वरच्या सांकेतिक कल्पनांच्या वर्गापैकीच ही एक आहे असें आपणास सहज वाटतें; पण हा निवळ भ्रम आहे. स्वयंचालक (स्वतःच्याच जोरावर चालणारें) ह्या सामासिक शब्दावरून जी कल्पना आपल्या मनांत उभी राहते, तसली कल्पना, भूत्व (existence) ह्या शब्दाशीं स्वयं (Self) ह्या शब्दाची सांगड घातल्यानें आपल्या मनापुढें उभी राहते असा आपणास साहचर्याच्या

जोरावर भास होतो. पण ह्या सांकेतिक कल्पनेस अमळ विस्तृत स्वरूप देण्याचा यत्न करून पहावें, म्हणजे हा भ्रम लागलाच निघून जातो. पहिली गोष्ट अशी कीं, स्वयंभूत्व किंवा स्वयमस्तित्व असा जो शब्द आपण वापरतों त्याचा मुख्य अर्थ, इतर अस्तित्वांवर अवलंबून न राहणारें—इतर अस्तित्वांनीं किंवा अस्तित्वांत असणाऱ्या वस्तूंनीं उत्पन्न न केलेलें—असा असतो, हें अगदीं उघड आहे. स्वयंभूत्वाचें विधान करणें म्हणजे अप्रत्यक्ष रीतीनें निर्मितत्वाचा निषेध करणें होय एवढेंच काय तें. कारण एकादी वस्तु स्वयंभू किंवा आपोआप अस्तित्वांत आलेली आहे असें म्हणणें म्हणजे ती कोणीं निर्माण किंवा उत्पन्न केलेली नाहीं, असेंच अप्रत्यक्ष रीतीनें म्हणणें होय. बरें, दुसऱ्या कोणी ती वस्तु केलेली नाहीं असें म्हणणें म्हणजे त्या वस्तूस पूर्वकारण कांहीं नाहीं असें म्हणण्यासारखेंच होय. व ज्या वस्तूस पूर्वकारण नाहीं असें आपण म्हणतों तीस आदि किंवा आरंभ नाहीं असेंच वस्तुतः म्हणतों. कारण तीस आदि आहे ही गोष्ट जर कबूल केली, तर कोणत्या तरी पूर्वकालीं ती वस्तु अस्तित्वांत यावयास लागलेली नव्हती, तदनंतर यावयास लागली असेंच कबूल केल्यासारखें होईल. व असें कबूल करणें म्हणजे, तिचा आदि कोणत्या तरी बाह्यवस्तूवर अवलंबून होता—कोणत्या तरी बाह्यवस्तूची तो आदि होण्यास अपेक्षा होती, तात्पर्य त्या वस्तूस अस्तित्वांत येण्यास कांहीं तरी पूर्वकारण लागलें—असेंच कबूल करणें होय. म्हणजे, एकापक्षीं जी वस्तु स्वतःच अ-

स्तित्वांत आलेली आहे असें म्हणतां, तीच दुसऱ्या पक्षीं कोणत्या तरी कारणानें कृत किंवा निर्मित आहे असें म्हटल्यासारखें होतें; व हीं दोन विधानें तर अगदीं परस्परविरुद्ध होत. एकाच वस्तूच्या संबंधानें तीं दोन्ही खरीं असण्याचा संभवच नाहीं. म्हणून त्या वस्तूस आदि किंवा आरंभ नाहीं असेंच म्हटलें पाहिजे. तात्पर्य, स्वयंभू वस्तु म्हणजे अनादि वस्तु असाच अर्थ करावा लागतो; एरवीं चालतच नाहीं. म्हणून स्वयंभू वस्तूची कल्पना मनापुढें मांडणें म्हणजे अनादि वस्तूचीच कल्पना मनापुढें मांडणें होय. पण विचार करून पाहतां असें दिसून येतें कीं, असें करण्याची आपल्या मनास शक्तिच नाहीं. कशी ती पहा. अनादि वस्तूची कल्पना करणें म्हणजे अनंत अशा गतकालीं अस्तित्वांत असणाऱ्या वस्तूचीच कल्पना करणें होय; व अशी कल्पना करतां येण्यास अनंत अशा गतकालाची कल्पना आपल्या मनास प्रथम करतां आली पाहिजे. पण ही गोष्ट आपल्या मनाच्या आकलनशक्तीच्या अगदीं बाहेरची आहे. शिवाय, आणखी एक गोष्ट ध्यानांत ठेवावयाची; ती अशी कीं, स्वयंभूत्वाची कल्पना आपणास करतां येते असें जरी घटकाभर मानिलें तरी तेवढ्यावरून, म्हणजे काय ?— ह्या प्रश्नाचा उलगडा होतो असें मुळींच नाहीं. एकादी वस्तु एका तासापूर्वी, किंवा एका दिवसापूर्वी किंवा एका वर्षापूर्वी अस्तित्वांत होती हें आपणास कळून

सहि म्हणतां येणार नाहीं. आतां, एक दिवस, एक महिना किंवा एक वर्ष इत्यादि जे काल ते मर्यादित काल होत; व कोणत्याहि मर्यादित अशा गतकालीं एकादी वस्तु अस्तित्वांत होती हें आपणास कळल्यानें, ती सध्यां अस्तित्वांत कशी आहे हें समजण्यास जर काडीभर देखील मदत होत नाहीं, तर अशा मर्यादित कालांचे एकमेकांवर कितीहि ढीगच्या ढीग जरी रचले, व अशा रीतीनें त्यांस अमर्याद किंवा अनंत अशा कालाचें स्वरूप जरी देतां आलें, तरी तेवढ्यानें वरील गोष्ट समजणें जास्त सुकर होईल असें मुळींच नाहीं. एवंच, विश्व स्वयंभू आहे, त्यास निर्माता कोणी नाहीं, हा जो नास्तिकांचा समज, तो मनानें मुळींच आकलतां येत नाहीं; इतकेंच नाहीं, तर आकलतां येतो असें म्हटलें तरी, विश्व म्हणजे आहे काय? ह्या प्रश्नाचा निकाल तेणेंकरून मुळींच होत नाहीं. विश्व स्वयंभू आहे हें विधान केल्यानें, तें सध्यां अस्तित्वांत आहे ह्या गोष्टीच्या पलीकडे आपणास कांहीं जास्त ज्ञान होत नाहीं; व ह्या गोष्टीचें ज्ञान होणें ह्यांत कांहीं नवीन नाहीं. कारण हें ज्ञान आपणास आहे म्हणूनच, विश्व म्हणजे काय? हा प्रश्न आपण करितों. तें नसतें तर हा प्रश्नच उभा राहताना. तात्पर्य, नास्तिकांच्या वरील सिद्धान्तानें आमच्या प्रश्नांतील गूढ मुळींच उकलत नाहीं. त्या सिद्धान्तानें त्या प्रश्नानेंच अन्य शब्दांनीं कथन केल्यासारखें होतें.

असो. विश्व स्वयंभू आहे ह्या कल्पनेची ही वाट लागली. आतां, विश्व स्वयंनिर्मित किंवा आपोआप

निर्माण झालेलें आहे, ह्या कल्पनेचा विचार करूं.

ही कल्पना म्हणजे वस्तुतः जीस अद्वैत कल्पना म्हणतात तीच होय. प्रकृति व पुरुष हीं एकच होत, विश्वांत ईश्वर सर्वत्र भरला आहे, किंबहुना, ईश्वर व विश्व हीं एकच आहेत ही कल्पना व प्रस्तुत कल्पना हीं दोनही वस्तुतः एकच होत. पण ह्याहि कल्पनेचें आपल्या ज्ञानशक्तीच्या पटलावर चित्र रेखणें अशक्य आहे. अदृश्य अशा बाष्पांतील उष्णता निघून गेल्यामुळें त्यास दृश्य ढगाचें स्वरूप आलेलें आपण पाहतों. ह्या व अशा अन्य गोष्टींवरून, विश्व स्वयमुत्क्रान्त किंवा स्वतःच निर्माण कसें झालें असेल, ह्याची सांकेतिक कल्पना करण्यास आपणास मदत होते, हें खरें आहे. शिवाय, हेंहि खरें आहे कीं ह्या कल्पनेस बरेंच स्पष्ट असें स्वरूप आपणास देतां यावें ह्या कामीं साहाय्यकारी असे कांहीं दृष्टांत आकाशांत व पृथ्वीतलावर आपणास आढळतात. उदाहरणार्थ, गुरु, शनि, वरुण, इत्यादि ग्रहांची बहुतेक उष्णवातमय अशी सद्यःस्थिति ध्यानांत आणतां, पूर्वी आपल्याहि पृथ्वीची तशीच स्थिति असून पुढें तिच्यांतील उष्णता कमी होऊन तीस द्रव्यस्वरूप व घनस्वरूप हळूहळू आलें असेल असें ध्यानांत येतें. अशा रीतीनें, विश्वास त्याचें सद्यःस्वरूप प्राप्त होण्यास त्याच्यांत एकामागून एक अशीं प्राचीनकालीं जीं रूपान्तरें व्हावीं लागलीं, तीं एका दृष्टीनें आपोआपच झालीं असतील असें कोणीं म्हटल्यास, त्या विधानाचें आकलन आपल्या मनास कदाचित् होऊं शकेल. असें झालें तरी, स्वयंनिर्मित-

स्तित्वाची ' कांहीं नाहीं ' अशा स्वरूपानें कल्पना करावी असें जें तुम्ही म्हणतां त्या ठिकाणीं, 'दहा शिंगांचें म्हणून कांहीं जनावर नाहीं,' ह्या वाक्यांत 'कांहीं नाहीं' चा केवळ निषेधात्मक किंवा नकारवाचक अर्थ आहे त्यापेक्षां कांहीं तरी निराळा किंवा जास्त अर्थ तुमच्या 'कांहीं नाहीं 'त आहे असें म्हणावें लागतें. कारण तुमच्या 'कांहीं नाहीं ' चा जर नेहमींचा अर्थ घेतला, तर बीजरूपी अस्तित्व म्हणून वस्तुतः कांहीं नाहीं, ती केवळ कल्पित वस्तु आहे असेंच पर्यवसान होईल. म्हणजे आह्मी म्हणतो तेंच आलें. तेव्हां तुमच्या 'कांहीं नाहीं 'त कांहींतरी जास्त अर्थ आहे असें तर मानलेंच पाहिजे. व शिवाय असें मानावें लागतें कीं, ह्या ' कांहीं नाहीं ' चें मनास आकलन करतां येईल. हा एक प्रकारचा अयुक्तिकपणा झाला. शिवाय असें मानावें लागतें कीं, हें जें तुमचें ' कांहीं नाहीं ' तें इतर सर्व ' कांहीं नाहीं ' पासून अगदीं निराळें आहे. कारण ह्या ' कांहीं नाहीं ' च्या अंगीं ' कांहीं तरी ' चें स्वरूप प्राप्त करून घेण्याची योग्यता आहे ! एरवीं, बीजरूप विश्वास प्रत्यक्ष विश्वाचें स्वरूप यावें कसें? हा दुसरा अयुक्तिकपणा. पण एवढ्यानेंच नाहीं झालें. आणखी आक्षेप आहेतच. 'कोणत्याहि वस्तूच्या बीजरूपी अस्तित्वानेंच बनतां बनतां प्रत्यक्ष अस्तित्व बनेल असा कांहीं आवश्यक स्वाभाविकधर्म तिच्यांत असतो ' हें विधान ऐकून समर्पक अशी कोणतीहि जागरूकावस्था आपल्या मनाची होत नाहीं, आपल्या ज्ञानशक्तीवर तसें चित्र उमटण्यास आपणास

अगोदर अशी कल्पना करतां आली पाहिजे कीं, अस्तित्व हें कांहीं अनिश्चित कालपर्यंत एका स्वरूपानें राहिल्यानंतर, त्यास कांहीं बाह्य किंवा विशेष कारण न लागतां आपोआप, तें दुसऱ्याच स्वरूपानें राहूं लागतें; म्हणजे, कारणाशिवाय कार्य किंवा स्वरूपान्तर होऊं शकतें, ही कल्पना आपणांस आकलतां आली पाहिजे. पण अशा वस्तूची कोणतीच कल्पना करणें आपल्या-मनास शक्य नाहीं. एवंच ' विश्व स्वयंनिर्मित आहे ' असें जें अद्वैतवादी विधान करितात त्या विधानांतील शब्दांचें अर्थरूपी वास्तविक प्रतिबिंब आपल्या मनावर कांहींच उमटत नाहीं. त्यांच्यावरून अतिशय संदिग्ध अशी कांहीं सांकेतिक कल्पना उत्पन्न होतेशी वाटते; पण तिचा कांहींच सयुक्तिक अर्थ करणें शक्य दिसत नाहीं. शिवाय, बीजरूपी अस्तित्व म्हणून प्रत्यक्ष अस्तित्वापासून भिन्न असें कांहीं तरी आहे अशी कल्पना आपल्यास करतां येते, व बीजरूपी अस्तित्वाचें आपोआप संक्रमण होऊन त्यासच प्रत्यक्ष अस्तित्वाचें रूप येतें हें विधान मनानें बरोबर आकलतां येण्यासारखें आहे, ह्या दोन गोष्टी जर घटकाभर खऱ्या मानिल्या तरी त्यांवरून अद्वैतमताचें कोडें पूर्णपणें उकलतें असें थोडेंच आहे. तें कोडें एक पाऊल मागें जातें इतकेंच काय तें. कारण, प्रत्यक्ष अस्तित्व बीजरूपी अस्तित्वापासून उत्पन्न होतें असें मानिलें, तर, बीजरूपी अस्तित्व आलें कोठून ? हा प्रश्न पुनः उभा राहतोच, म्हणजे काय झालें ? तर प्रत्यक्ष अस्तित्वावरून कोडें उठलें, व बीजरूपी अस्तित्वावर

जाऊन बसलें, एवढेंच काय तें. व प्रत्यक्ष अस्तित्व आलें कोठून ? ह्या प्रश्नास उत्तर देणें जितकें आवश्यक होतें, तितकेंच प्रस्तुत प्रश्नास उत्तर देणेंहि आवश्यक आहे. व तें उत्तर देऊं लागलों म्हणजे पहिल्या प्रश्नास उत्तर देतांना ज्या अडचणी पुढें आल्या त्या पुनः दत्त उभ्या राहणारच. ह्या गूढशक्तीच्या (बीजरूप अस्तित्वाच्या) संबंधानें, स्वयंभूत्व, स्वयंनिर्मितत्व, व अन्यनिर्मितत्व ह्या ज्या वर केलेल्या तीन कल्पना, त्याच पुनः कराव्या लागतील. अन्य कल्पना शक्य नाहीं. आतां, प्रत्यक्ष विश्व स्वयंभू कसें असेल हें समजण्याची किती मारामार पडते, किंबहुना तशी कल्पना देखील करणें आपल्या ज्ञानशक्तीच्या अगदीं पलीकडे कसें आहे, हें वर दाखविलेंच. असें जर आहे, तर बीजरूप विश्वाची कल्पना करणें अधिक सुकर किंवा कमी अशक्य आहे काय ? बरें, हें बीजरूप विश्व स्वयंनिर्मित आहे असें म्हटलें तरी वर दाखविलेल्या अडचणी पुनः येणारच. म्हणजे प्रत्यक्ष विश्व बीजरूपी विश्वापासून उत्पन्न झालें असें जसें तेथें म्हणावें लागलें, तसें एथें हें बीजरूपी विश्व दुसऱ्या बीजरूपी विश्वापासून निर्माण झालें, असें म्हणावें लागेल. तसेंच, दुसरें तिसऱ्यापासून, तिसरें चवथ्यापासून, अशी ही मालिका कधींच संपावयाची नाहीं; व आपल्याला स्वयंनिर्मितत्वाची यथार्थ कल्पना कधींच व्हावयाची नाहीं. तात्पर्य, अनवस्था प्रसंग प्राप्त होणार. आतां कोणी कदाचित् असें म्हणेल कीं हा अनवस्था प्रसंग टाळण्यासाठीं बीजरूपी विश्व दुसऱ्या बीजरूपी विश्वापासून

उत्पत्ति कशी झाली ? ज्या लोखंडाचा, लांकडाचा किंवा दगडाचा उपयोग मानवी कारागीर निरनिराळे जिन्नस तयार करण्याच्या कामीं करितो, तें लोखंड किंवा तें लांकूड किंवा ते दगड तो उत्पन्न करीत नाहीं. तर सृष्टींतील तीं द्रव्यें आयतींच घेऊन त्यांस पाहिजे तसे आकार तो देतो, व त्यांची जोडणी पाहिजे तशी करितो; इतकेंच काय तें. सूर्य, ग्रह आणि उपग्रह व त्यांच्या ठायीं असणारें सर्व कांहीं एका 'महाकारागिरा' नें तशाच धर्तीवर तयार केलें असेल, अशी कल्पना जर आपण केली तर तिजवरून इतकेंच निष्पन्न होतें कीं, हें विश्व बनवण्याच्यापूर्वी कांहीं मूलद्रव्यें अस्तित्वांत होतीं, व तीं घेऊन त्यांस ह्या ' महाकारागिरा ' नें त्यांचें सद्यःस्वरूप आणून दिलें. पण अगोदर अस्तित्वांत असलेलीं तीं मूलद्रव्यें कोठून आलीं ? हा प्रश्न राहतोच. व मानवी कारागिरीशीं ह्या महाकारागिरीची तुलना केल्यानें त्या प्रश्नाचा उलगडा करण्याच्या कामीं काडीभरहि मदत होत नाहीं. आणि तशी जर मदत होत नाहीं तर ही तुलना करण्यापासून फायदा तरी काय ? अर्थात् ती अगदीं निष्फळ होय. शून्यापासून द्रव्याची उत्पत्ति कशी व्हावी हें मुख्य कोडें आहे. व ह्या तुलनेनें किंवा दुसऱ्या कोणत्याहि तुलनेनें तें कोडें कांहीं उकलत नाहीं. मग असली ही निरर्थक जी तुलना, ती पाहिजे तरी कशाला? तीस अजीबात फांटा दिलेलाच बरा नाहीं काय ? आतां, विश्वांतील प्रत्यक्ष पदार्थ एकीकडे ठेवून ते पदार्थ ज्याच्या ठायीं समाविष्ट झालेले आहेत त्याचा जर विचार करूं लागलों,

म्हणजे द्रव्याच्या ऐवजीं जर आकाशाचा किंवा पोकळीचा विचार करूं लागलों, तर विश्वाबद्दल ईश्वरनिर्मितत्वाची ही क्लृप्ति किती अपुरी व कोती आहे, हें जास्तच ठळठळीत रीतीनें दिसून येतें. द्रव्यमय विश्वाच्या ऐवजीं जर नुसती अनंत पोकळीच सर्वत्र असती, तरी, ती आली कोठून ?—हा प्रश्न उभा रहाताच. अन्यनिर्मितत्वाची ही क्लृप्ति जर सयुक्तिक असती तर तिच्या आधारानें ह्या प्रश्नास उत्तर देतां आलें असतें. तें असें कीं, बाह्यकारणावरून द्रव्य जसें निर्माण झालें त्याच नमुन्यावर आकाश निर्माण झालें. पण आकाश बाह्यकारणावरून कसें उत्पन्न झालें असेल हें मनानें आकलन करणें इतकें अशक्य आहे कीं, तसें विधान करण्याची कोणाची छाती होत नाहीं. कारण पोकळी निर्माण केली असें म्हटलें कीं निर्माण करण्याच्या पूर्वी ती अस्तित्वांत नव्हती असें मानणें भागच पडतें. पण एका काळीं पोकळी अस्तित्वांत नव्हती ही कल्पना, कितीहि खटपट केली तरी मनापुढें उभीच राहूं शकत नाहीं. आपल्या सभोंवतीं सर्वत्र पोकळी आहे ही कल्पना, अशी कांहीं अनिवार्य आहे कीं, एक क्षणभर देखील ती कल्पना आपल्या ज्ञानशक्तींतून आपणास काढून टाकतां येत नाहीं; ती इतकी कीं, सध्यां तेवढी पोकळी सर्वत्र पसरलेली आहे एवढेंच मानल्यानें भागत नाहीं. तर, पूर्वी कधीं पोकळी अस्तित्वांत नव्हती, किंवा पुढें केव्हां तरी तिचें अस्तित्व नष्ट होईल अशी कल्पनाच आपल्या मनास करतां येत नाहीं. आणि अशा रीतीनें पोकळीच्या अ-

स्वयंभू आहे असें मानितात. व असें मानणें युक्तीस सोडून नाहीं असेंहि बहुतेक सर्व लोक समजतात. ज्या लोकांस स्वयंभू विश्वाची कल्पना होऊं शकत नाहीं, व म्हणून जे विश्वजनक निर्माता कोणी तरी आहे असें मानितात, तेच लोक असें गृहीत करितात कीं, स्वयंभू निर्मात्याची कल्पना आपणास होऊं शकेल ! आपल्या सभोंवतीं पसरलेलें जें महाविश्व त्यांत कांहीं तरी गूढ आहे ही गोष्ट ते कबूल करितात, व लागलेंच तें गूढ विश्वावरून काढून त्याच्या मानीव जनकावर नेऊन बसवितात; व अशा रीतीनें तें गूढ आपण पूर्णपणें उकलिलें असें समजतात. पण ही निवळ भ्रांति आहे. प्रस्तुत विवेचनाच्या आरंभीं आम्हीं सिद्ध करून दाखविलेंच आहे कीं, स्वयंभूत्वाची कल्पना मनानें मुळींच आकलण्यासारखी नाहीं. व जें स्वयंभू आहे म्हणून आपण म्हणणार, त्याचें स्वरूप कांहींहि असलें तरी हा सिद्धान्त नेहमींच खरा राहणार. विश्वाच्या स्वयंभूत्वाची कल्पना करणें जर अगदीं अशक्य आहे, तर विश्वनिर्मात्याच्या स्वयंभूत्वाची कल्पना करणें तितकेंच अशक्य असलें पाहिजे. मग विश्वाच्या गुणधर्मापासून त्या निर्मात्याचे गुणधर्म कितीहि भिन्न असतना. विश्वाच्या स्वयंभूत्वाची कल्पना करणें अशक्य आहे, व नास्तिक तसें म्हणतात म्हणून त्यांची उपपत्ति जमेस धरण्यासारखी मुळींच नाहीं, असें जे लोक म्हणतात, त्यांनीं ही गोष्ट अवश्य कबूल केलीच पाहिजे कीं, आस्तिकांच्या कुशींत जर स्वयंभूत्वाच्या ह्या अनाकलनीय कल्पनेचा समावेश होत असेल, म्हणजे,

कूल पडतां कामा नये. किंवा, असल्या कृतींच्या संबंधानें आपणास असें म्हणण्यास हरकत नाहीं कीं, त्यांच्यांत समाविष्ट असलेल्या ज्या सांकेतिक कल्पना त्या विचारसरणीस सोडून व भ्रमोत्पादक अशाच केवळ आहेत. नास्तिकवाद, अद्वैतवाद व आस्तिकवाद हे एकमेकांपासून जरी इतके भिन्न दिसतात, तरी त्या तिघांच्या मुळीं एकच सामान्यतत्त्व दृष्टीस पडतें. कारण त्या तिन्ही प्रकारच्या वाद्यांना स्वयंभूत्वाचें कोठें तरी ग्रहण करणें अगदीं भाग पडतें. व तें स्वयंभूत्व ढळढळीत रीतीनें (प्रत्यक्ष विश्वाच्याच संबंधानें) मानलें काय, किंवा चोरून मारून (ईश्वराच्या वगैरे संबंधानें) मानलें काय, दोन्ही प्रकारीं गैरच; कारण त्याची कल्पना कांहीं केल्या आपणास होऊं शकत नाहीं. विश्वांतील प्रत्यक्ष द्रव्याचा एक लहानसा तुकडा घेतला काय, किंवा त्याचें कांहीं तरी काल्पनिक बीजस्वरूप घेतलें काय, किंवा त्याच्याहि पलीकडचें व जास्तच अकल्प्य असें कांहीं तरी बाह्य कारण घेतलें काय, त्याच्या स्वयंभूत्वाची जर कल्पना करणें असेल, तर तें अनंत अशा गतकालीं अस्तित्वांत होतें ही कल्पना आपणास अगोदर करतां आली पाहिजे. आणि अनंतकालाची कल्पना ज्याअर्थीं अनाकलनीय आहे, त्याअर्थीं ही कल्पना ज्या ज्या कल्पनांची अंगभूत असेल त्या त्या सर्व कल्पना अनाकलनीयच होत. आणि त्या कल्पनांचीं अनंतकालाव्यतिरिक्त जितकीं अधिक अंगें अनिश्चित असतील तितक्या त्या कल्पना जास्तच अनाकलनीय होत, असें म्हणण्यास

नास्तिकांप्रमाणें त्यांसहि कांहीं तरी स्वयंभू आहे असें जर कल्पावें लागत असेल, तर त्यांचीहि कृति अगदीं निराधार समजली पाहिजे.

एवंच, विश्वोत्पत्तीबद्दल ह्या ज्या तीन निरनिराळ्या कल्पना त्यांचें केवळ शब्दज्ञान जरी आपणास होऊं शकतें, व त्यांच्या निरनिराळ्या अभिमान्यांस जरी त्या अगदीं सयुक्तिक भासतात, तरी त्यांचें बारीक रीतीनें मुद्देसूद परीक्षण केलें म्हणजे मनानें त्या अगदीं अनाकलनीय होत असें अक्षरशः सिद्ध होतें. इतका वेळ, त्या संभवनीय आहेत कीं नाहींत, किंवा त्या विश्वसनीय आहेत कीं नाहींत ह्या प्रश्नाचा विचार केला नाहीं, तर केवळ त्या कल्पनीय आहेत कीं नाहींत ह्याच प्रश्नाचा विचार केला. व जर त्या कल्पनीय देखील ठरत नाहींत, म्हणजे, मनानें नुसतें त्यांचें आकलन देखील जर होऊं शकत नाहीं, तर त्या संभवनीय किंवा विश्वसनीय आहेत कीं नाहींत, हा प्रश्न उद्भवत नाहीं. एकादी गोष्ट कल्पनीय असेल तेव्हां पुढें ह्या प्रश्नाचा विचार तिच्या संबंधानें करावी
इतकें करू. आधीं कसला ? अनुभवावरून असें सिद्ध होतें
चर, स्वयंनिर्मित्‍ पीनें जे घटकांश आहेत त्यांस आपल्या
वस्तुतः तीच अडचण कत्र मांडतां देखील येत नाहीं. त्यांचें
रण, वर स्पष्ट करून दा यानें म्हटलें म्हणजे, ' काटकोन
ची कल्पना सयुक्तिक ठर ', ' नैतिक निकष ', इत्यादि
अनंत परंपरा कल्पावी लागत ण करावयाचें, तसेंच केलें
म्हणजे स्वयंभूत्वाची कल्पना. ग करणें असल्यास त्यांस
सर्व लोक मान्य करितात—म्हणजे याच्या भानगडींत बिल-

कूल पडतां कामा नये. किंवा, असल्या कृतींच्या संबंधानें आपणास असें म्हणण्यास हरकत नाहीं कीं, त्यांच्यांत समाविष्ट असलेल्या ज्या सांकेतिक कल्पना त्या विचारसरणीस सोडून व भ्रमोत्पादक अशाच केवळ आहेत. नास्तिकवाद, अद्वैतवाद व आस्तिकवाद हे एकमेकांपासून जरी इतके भिन्न दिसतात, तरी त्या तिघांच्या मुळीं एकच सामान्यतत्त्व दृष्टीस पडतें. कारण त्या तिन्ही प्रकारच्या वाद्यांना स्वयंभूत्वाचें कोठें तरी ग्रहण करणें अगदीं भाग पडतें. व तें स्वयंभूत्व ढळढळीत रीतीनें (प्रत्यक्ष विश्वाच्याच संबंधानें) मानलें काय, किंवा चोरून मारून (ईश्वराच्या वगैरे संबंधानें) मानलें काय, दोन्ही प्रकारीं गैरच; कारण त्याची कल्पना कांहीं केल्या आपणास होऊं शकत नाहीं. विश्वांतील प्रत्यक्ष द्रव्याचा एक लहानसा तुकडा घेतला काय, किंवा त्याचें कांहीं तरी काल्पनिक बीजस्वरूप घेतलें काय, किंवा त्याच्याहि पलीकडचें व जास्तच अकल्प्य असें कांहीं तरी बाह्य कारण घेतलें काय, त्याच्या स्वयंभूत्वाची जर कल्पना करणें असेल, तर तें अनंत अशा गतकालीं अस्तित्वांत होतें ही कल्पना आपणास अगोदर करतां आली पाहिजे. आणि अनंतकालाची कल्पना ज्याअर्थी अनाकलनीय आहे, त्याअर्थी ही कल्पना ज्या ज्या कल्पनांचीं अंगभूत असेल त्या त्या सर्व कल्पना अनाकलनीयच होत. आणि त्या कल्पनांचीं अनंतकालाव्यतिरिक्त जितकीं अधिक अंगें अनिश्चित असतील तितक्या त्या कल्पना जास्तच अनाकलनीय होत, असें म्हणण्यास

असो, आत्मा असो, किंवा दुसरें कांहींहि असो, तें एक आदिकारण असलें पाहिजे, किंवा नसलें पाहिजे. तिसरी कल्पना संभवत नाहीं. जर तेंच आदिकारण असेल, तर कामच भागलें. जर तें आदिकारण नसेल, तर अर्थात् त्याच्या पलीकडे कांहीं तरी कारण आहे हें सिद्धच होतें; व तेंच त्या ठशांचें वास्तविक किंवा खरें कारण होय. तात्पर्य, आपण गृहीत केलेल्या गोष्टींत कितीहि घोटाळा असला, तरी शेवटीं सिद्धान्त एकच ठरतो, हें उघड आहे. सृष्टींतील बाह्यवस्तूंचे जे ठसे आपल्या मनावर उमटतात त्यांचा विचार करूं लागलों म्हणजे त्यांना कांहीं तरी कारण असलें पाहिजे हा विचार मनांत अवश्य येतोच येतो; एरवीं भागतच नाहीं. आणि ह्या कारणाचा विचार करूं लागलों, म्हणजे कांहीं तरी आदिकारण आहे ही गोष्ट गृहीत करणें अनिवार्यच होतें.

अशा रीतीनें आदिकारणापर्यंत आपली मजल येऊन ठेपली. पण आणखी एक पायरी पुढें गेलों व ह्या आदिकारणाचें अंतःस्वरूप काय असावें ह्या प्रश्नाचा जर विचार करूं लागलों, तर निर्घृण अशा तर्कशास्त्राबरहुकूम आणखी कांहीं अनुमानें काढणें आपणास अगदीं भाग पडतें. हें आदिकारण मर्यादित आहे किंवा अमर्याद आहे ?—तें मर्यादित आहे असें जर म्हटलें तर अर्थात् त्याला कांहीं तरी मर्यादा आहेत असें त्यावरून गर्भित होतेंच होतें. व कोणतीहि गोष्ट मर्यादित आहे असें म्हटलें, म्हणजे त्या मर्यादांच्या पलीकडे कांहीं तरी आहे, ही गोष्ट त्यावरून ध्वनित झालीच.

कारण मर्यादांच्या पलीकडे कांहीं तरी प्रदेश आहे असें मनांत आणल्याशिवाय, एकादी वस्तु मर्यादित आहे हा विचार मनांतच आणतां येत नाहीं. तर मग, सभोंवतालचा हा जो प्रदेश त्याबद्दल काय म्हणावयाचें ? आदिकारण जर मर्यादित असेल, म्हणजे त्याच्या पलीकडे जर कांहीं असेल, तर त्या पलीकडच्याला तें आदिकारण अर्थात् लागू असणार नाहीं. आणि आदिकारण एकच असल्यामुळें त्या पलीकडच्या ' कांहीं ' ला कारणच नाहीं, तें कारणाकृत आहे, असें मानावें लागेल. पण कारणाकृत कांहीं तरी असूं शकतें ही गोष्ट जर एकदां कबूल केली, तर कोणत्याहि गोष्टीला कारण असलेंच पाहिजे असें मानण्याचें प्रयोजनच राहत नाहीं. ज्या मर्यादित प्रदेशावर आदिकारणाचा अम्मल चालतो त्याच्या पलीकडे जर कांहीं अमर्याद प्रदेश असेल, (कारण तो अमर्याद आहे असें मानणें आपणास भागच पडतें) व त्याच्यावर जर त्या आदिकारणाचा अम्मल चालत नसेल—म्हणजे, कारणकृत समर्याद प्रदेशाच्या सभोंवतीं कारणाकृत असा अमर्याद प्रदेश आहे असें जर आपण मानूं लागलों,—तर कारणक्लृप्ति आपण मुकाट्यानें सोडून दिल्यासारखेंच होतें. एवंच, हें आदिकारण मर्यादित आहे असें मानतांच येत नाहीं. बरें, जर तें मर्यादित नसेल तर तें अमर्याद असलेंच पाहिजे.

आदिकारणाविषयीं आणखी एक अनुमान करणें असेंच अगदीं भाग पडतें. तें अनुमान हें कीं, आदिकारण स्वतंत्र असलें पाहिजे. तें जर परतंत्र असलें,

तर त्यास आदिकारण ही संज्ञाच देतां येणार नाहीं. कारण ज्याच्यावर तें अवलंबून असेल त्यासच ती संज्ञा शोभेल. ह्यावर कोणी कदाचित् असें म्हणेल कीं, तें कांहीं अंशीं परतंत्र व कांहीं अंशीं स्वतंत्र आहे, असें मानण्यास काय हरकत आहे ? पण असें म्हणून चालणार नाहीं. कारण असें म्हटल्यास त्यावरून असें ध्वनित होईल कीं, ह्या आदिकारणास कांहीं अंशीं परतंत्र करणारी अशी कांहीं तरी दुसरी अनिवार्य गोष्ट आहे. व ह्या दुसऱ्या गोष्टीचें अन्य स्वरूप कांहींहि असलें तरी आमच्या ह्या आदिकारणापेक्षां ती श्रेष्ठ असली पाहिजे, किंवा तेंच खरें आदिकरण असलें पाहिजे. आतां असें म्हणणें म्हणजे आमचे बोलण्यांत बोलणें नाहीं असें कबूल करण्यासारखेंच होय. कारण एकदां एकास आदिकारण असें आह्मी म्हणणार, व दुसऱ्यानें दुसऱ्यास म्हणणार. तात्पर्य आदिकारण सर्वांशीं स्वतंत्र आहे असें म्हणावेंच लागतें. पण तसें जर म्हटलें, तर इतर सर्व अस्तित्वाच्या अभावीं तें अस्तित्वांत असूं शकेल असें म्हटल्यासारखेंच होतें. कारण ह्याच्या अस्तित्वास दुसऱ्या एकाद्या अस्तित्वाची जर अपेक्षा असली, तर त्या अस्तित्वावर कांहीं अंशीं हें अवलंबून राहील; व असें असल्यामुळें ह्यास आदिकरण ही संज्ञा बरोबर होणार नाहीं. पण ह्या आदिकारणाचा इतर कोणत्याहि अस्तित्वाशीं आवश्यक संबंध नाहीं इतकेंच असून उपयोगी नाहीं; तर त्याच्याशीं देखील कोणताहि आवश्यक संबंध असतां कामा नये. ज्याच्यामुळें त्याच्यांत स्वरूपान्तर झालेंच पाहि-

जे असें त्यांच्यांत कांहींहि असून उपयोगाचें नाहीं. बरें, ज्याच्यामुळें त्याच्यांत स्वरूपान्तर उत्पन्न होण्यास प्रतिबंध होईल असेंहि त्याच्यांत कांहीं असतां कामा नये. कारण अशा रीतीनें त्यास भाग पाडणारें किंवा प्रतिबंध करणारें असें जर त्या आदिकारणाच्या ठायीं कांहीं असलें तर तें ह्या आदिकारणापेक्षां वरचढ असलें पाहिजे; व असें म्हणणें हें केवळ युक्तीस सोडून होय. कारण मग त्या वरचढासच आदिकारण म्हणणें योग्य होणार नाहीं काय? सारांश, जें आदिकारण असेल तें सर्व अर्थी पूर्ण, संपूर्ण, अवघें (Perfect, complete, total) असें असलें पाहिजे. त्याच्या ठिकाणीं सर्व शक्तींचा समावेश झालेला असला पाहिजे, व सर्व बंधनांच्या तें पलीकडचें असलें पाहिजे. तात्पर्य, तें सर्वशक्तिमत् व अतिक्रान्तसर्वबंधन असें असलें पाहिजे. किंवा पारिभाषिक शब्दाचा जर उपयोग करावयाचा असेल तर असें म्हणावें कीं, तें केवल (Absolute) असलें पाहिजे.

एवंच, विश्वाच्या अंतःस्वरूपाबद्दल कांहीं अनिवार्य अनुमानें काढणें आपणास भागच आहे असें दिसतें. आपल्या ज्ञानशक्तीवर घडणाऱ्या परिणामांचा विचार केला काय, किंवा आपल्या सभोंवतीं असणाऱ्या वस्तूंचा किंवा घडणाऱ्या क्रियांचा विचार केला काय, त्यांचें कारण काय हा प्रश्न करणें आपणास भागच पडतें. बरें, आपण कारणाचा शोध करूं लागलों म्हणजे आदिकारणापर्यंत जाऊन ठेपल्याशिवाय मध्यें आपणास थांबतांच येत नाहीं; आणि हें आदिकारण

अनंत व केवल असें आहे असेंहि म्हटल्याशिवाय आपणास गति नाहीं. हीं अनुमानें ज्या प्रमाणांच्या आधारावर करितों तीं प्रमाणें अशीं कांहीं विलक्षण जोरदार दिसतात कीं, त्यांच्या कचाटींतून आपणास मोकळेंच होतां येणार नाहीं असें प्रथमदर्शनीं वाटतें. तथापि प्रस्तुत ग्रंथांतील एथवर केलेलें विवेचन ज्यांनीं लक्षपूर्वक वाचलें असेल, व तें ज्यांस बरोबर समजून अगदीं पटलें असेल, त्यांस हीं प्रमाणें व त्यांजवरून काढिलेलीं अनुमानें किती भ्रममूलक आहेत, हें दाखवीत बसण्याची फारशी जरूर आहे असें नाहीं. जीं उपकरणें घेऊन वरील कोटिक्रमरूपी सेतु रचला आहे, व त्याच्या आधारावर जे अनुमानरूपी मनोरे उभारिले आहेत, ते दोन्ही अयुक्तिक अशा सांकेतिक कल्पनांचेच केवळ बनलेले आहेत, असें सहज सिद्ध करून दाखवितां येईल. पण तसें करूं लागल्यास वाचकांस विनाकारण त्रास द्यावा लागणार आहे; कारण आधींच प्रस्तुत प्रकरणांत तें सिद्ध करून दाखविलेलें आहे. णून त्या फंदांत आह्मी पडत नाहीं. तथापि अन्य तऱ्हेनें आमचें वरील विधान सिद्ध करून दाखविणें इष्ट दिसतें. म्हणजे, हीं अनुमानें परस्परविरुद्ध कशीं आहेत हें वाचकांच्या नजरेस आणून देऊन, तीं खोटीं आहेत अशी आह्मी आतां त्यांची खात्री करून देणार आहों.

' धर्मविषयक विचाराच्या मर्यादा ' म्हणून एक ग्रंथ म्यान्सेल नांवाच्या तत्त्ववेत्त्यानें लिहिलेला आहे. त्यांत त्यांनीं दुसरे एक महातत्त्वज्ञ जे सर विल्यम्

हॅमिल्टन त्यांच्या प्रस्तुत विषयावरील मताचा विस्तार करून दाखविला आहे; व त्यांत त्यांनीं वरील गोष्ट फारच उत्तम रीतीनें सिद्ध करून दाखविली आहे. म्हणून त्यांचाच कोटिक्रम खालीं उतरून घेतों. असें करणें दोन कारणांवरून फार इष्ट दिसतें. एक कारण हें कीं, त्यांच्या त्या उत्तम कोटिक्रमावर ताण करणें अशक्य आहे. व दुसरें कारण हें कीं, त्यांनीं तो कोटिक्रम प्रचलित धर्माच्या मण्डनार्थ योजिला आहे; व म्हणून अर्थात् पुष्कळ वाचकांस तो जास्तच पसंत पडेल. (वरील वाक्य अर्थात् ख्रिस्ती धर्म व ख्रिस्ती लोक ह्यांसच उद्देशून स्पेन्सर साहेबांनीं लिहिलें आहे. तथापि हिंदुधर्म व हिंदु वाचक ह्यांसहि उद्देशून तें लिहितां येईल असें प्रस्तुत लेखकास वाटतें व पुढील उतारा वाचल्यावर वाचकांसहि तसेंच वाटेल अशी त्यास उमेद आहे.)

१३. आदिकारण, अनंत, आणि केवल ह्यांचीं आद्य लक्षणें दिल्यावर म्यान्सेल साहेब असें म्हणतातः— " कारण, केवल, व अनंत ह्या ज्या तीन कल्पना त्यांना एकाच पुरुषाचे गुणधर्म समजून त्या दृष्टीनें जर एकत्र ठेवून पाहूं लागलों, तर ते परस्परविरुद्ध आहेत असें लक्षांत येत नाहीं काय ? कारण, ह्या स्वरूपानें 'कारण' हें केवल (स्वतंत्र) असूं शकणार नाहीं. तसेंच केवल ह्या स्वरूपानें 'केवल' हें कारण असूं शकणार नाहीं. स्वकार्याच्याच संबंधानें 'कारण' हें कारणस्वरूपानें असूं शकतें. बरें, स्वकारणाच्याच संबंधानें 'कार्य' हें कार्यस्वरूपानें असूं शकतें. (एकाद्या माणसास

हा 'बाप' आहे असें म्हटलें, म्हणजे त्याला मूल आहे ही गोष्ट सिद्ध होत नाहीं काय? तसेंच, एकाद्यास हा 'मुलगा' आहे असें म्हटलें म्हणजे त्याला बाप आहे हें सिद्ध होत नाहीं काय? बरें, असें जर आहे तर बाप व मुलगा ह्या शब्दांनीं व्यक्त होणाऱ्या कल्पना स्वतंत्र आहेत असें कसें म्हणतां येईल? बाप ही कल्पना मुलाच्या कल्पनेवर व मूल ही कल्पना बापाच्या कल्पनेवर अवलंबून नाहीं काय? म्हणजे एकाद्यास बाप म्हणून किंवा मूल म्हणून जें आपण म्हणतों तें मुलाच्या किंवा बापाच्याच संबंधानें नाहीं काय? तात्पर्य, बाप व मूल, किंवा नवरा व बायको, किंवा धनी व चाकर, ह्या ज्या कल्पना आहेत, त्या स्वतंत्र नाहींत, तर परस्परसंबंधक अशा आहेत. तीच गोष्ट कारण व कार्य ह्या जोडीस लागू आहे. कारण म्हटलें कीं कार्याची कल्पना आलीच; व कार्य म्हटलें कीं कारणाचीहि आलीच. तात्पर्य, त्या एकमेकांच्या संबंधी अशा कल्पना आहेत. तेव्हां त्यांस 'स्वतंत्र' हें विशेषण कसें द्यावें?) बरें, दुसऱ्या पक्षीं, केवलाची जी आपली कल्पना आहे तिच्यावरून असें गर्भित होतें कीं, केवल म्हणजे सर्वसंबंधव्यतिरिक्त असें असूं शकणें. (तेव्हां 'आदिकारण' हें 'केवल' (स्वतंत्र) आहे असें म्हणणें अयुक्तिक दिसत नाहीं काय? कारण, असें म्हणणें म्हणजे, संबंधी गोष्ट संबंधरहित आहे, असें म्हणण्यासारखेंच होय. तात्पर्य, ह्या विधानांत परस्परविरोध उघड उघड दृष्टीस पडतो.) तेव्हां हा दृश्यमान् होणारा परस्परविरोध त्यांतून आपली

सुटका करून घेण्याच्या हेतूनें कालपरंपरेची कल्पना आपण पुढें आणतों; व असें म्हणतों कीं, 'केवल' हें प्रथम स्वस्वरूपानें ('केवल' ह्या स्वरूपानें) अस्तित्वांत असतें; व नंतर मग त्यास कारणस्वरूप प्राप्त होतें. पण ह्या ठिकाणीं तिसरी, म्हणजे अनंतत्वाची कल्पना येऊन आपणास अडविते. जें 'अनंत' आहे त्यास अगदीं आरंभापासून नव्हतें असें (नवें) स्वरूप कसें प्राप्त होईल? कारणता (कार्य करण्याचा धर्म) हा जर अस्तित्वाचा एक शक्य प्रकार असेल, तर कार्यरूपी आत्मव्यापार केल्याविना जें अस्तित्वांत असूं शकतें तें अनंत असूं शकणार नाहीं; ज्यास कारणस्वरूप प्राप्त झालें आहे तें आपल्या अगोदरच्या मर्यादेच्या पलीकडे गेलें असें म्हटलें पाहिजे. (म्हणजे, तें अनंत नाहीं.)"

जें 'केवल' आहे त्यास 'कारणस्वरूप' प्राप्त होतें अशी कल्पना जर केली, तर त्यावरून असें अनुमान काढावें लागतें कीं, तें स्वरूप त्यास त्याच्या स्वतंत्र इच्छेनें व ज्ञानशक्तीनें प्राप्त झालेलें असलें पाहिजे. (म्हणजे, असें अनुमान काढावें लागतें कीं, त्या केवलास स्वेच्छा व ज्ञानशक्ति हे दोन गुण आहेत.) कारण ज्यास कारणस्वरूप बळजबरीनें प्राप्त झालें असेल तें 'केवल' व 'अनंत' असूं शकेल ही कल्पना संभवत नाहीं. जर ही बळजबरी कांहीं तद्बाह्य अशा शक्तीनें त्याजवर केली असेल, तर त्या शक्तीच्या कक्षांत हें 'केवल' असल्यामुळें त्या शक्तीस श्रेष्ठ म्हणावें लागेल; बरें, जर ही बळजबरी त्यानें आपली आपणावरच क-

रून घेतलेली असेल, तर त्याच्या अंतःस्वरूपांत त्याच्याच कार्याशीं अवश्य असा कांहीं संबंध आहे असें म्हणावें लागेल. (मिळून दोन्ही बाजूंनीं त्याच्या केवलतेस किंवा स्वातंत्र्यास धक्का बसेल.) म्हणून कारणतेची क्रिया स्वेच्छेनें झालेली असली पाहिजे; आणि स्वेच्छा हा धर्म ज्ञानवान् सत्वाच्याच ठायीं संभवतो. (म्हणून तें 'केवल' स्वेच्छायुक्त व ज्ञानयुक्त असें असलें पाहिजे.) पण ज्ञानशक्तिमत्ता हा एक संबंध आहे असेंच म्हणावें लागतें. (कारण एरवीं त्याची कल्पनाच करतां येत नाहीं.) ज्ञानवान् असा एक विषयी पाहिजे, व ज्याचें ज्ञान त्यास होत असेल असा एक विषय पाहिजे. विषयी म्हणजे विषयाचा विषयी होय; व विषय म्हणजे विषयीचा विषय होय. विषय व विषयी ह्या दोघांपैकीं एकासहि केवल म्हणून एकटेंच राहतां येणार नाहीं. (वर बापमुल, नवराबायको वगैरे जोड्यांच्या संबंधानें जें सांगितलें तेंच येथें लागू करावयाचें म्हणजे ह्याचा अर्थ ध्यानांत येईल.) आतां, इतरांशीं ज्याचा संबंध आहे असलें केवल निराळें, व ज्याचा स्वताशींच संबंध आहे असें केवल निराळें, असा भेद काढून ही अडचण क्षणभर टाळतां येईल हें खरें आहे. कदाचित् कोणी असें म्हणेल कीं, 'केवल' हें कदाचित् ज्ञानवत् असेल, पण त्यास स्वतानेंच केवळ ज्ञान असेल. पण असा भेद काढल्यानें काम भागतें

विषयीच्या अस्तित्वाचा एक प्रकार असो व नसो; तो एक ज्ञानशक्तीच्या व्यापारांत व व्यापारानें निर्माण झालेला असला पाहिजे, किंवा त्याचें अस्तित्व त्यापासून अगदीं स्वतंत्र असलें पाहिजे. जर तो त्या व्यापारानें निर्माण झालेला असेल तर विषय विषयीवर अवलंबून आहे असें म्हणावें लागतें; म्हणजे, विषयी तेवढाच एकटा 'स्वतंत्र' किंवा 'केवल' ठरतो. जर तसा तो निर्माण झालेला नसेल तर विषयी हा विषयावर अवलंबून आहे असें म्हणावें लागतें; व विषय तेवढाच एकटा स्वतंत्र ठरतो. आतां जर तिसरी एक कल्पना केली व असें म्हटलें कीं विषय व विषयी हे दोघे एकमेकांपासून अगदीं अलग रीतीनें राहूं शकतात; तर केवल किंवा स्वतंत्र म्हणून कांहीं नाहींसेंच होतें, व त्याच्या ऐवजीं संबंधींची किंवा परतंत्रांची एक जोडी तेवढी शिल्लक राहते. त्यांस (विषय व विषयी ह्यांस) संबंधी म्हणण्याचें कारण असें कीं जोडीनें राहणें हाच एक संबंध आहे; मग ती जोडी ज्ञानशक्तींत एकत्र वास करीत असो वा नसो. "

" ह्या कोटिक्रमावरून निघणारें अनुमान अगदीं उघड आहे. ह्या ठिकाणीं केवलाची जी कल्पना केली आहे तिजवरून पाहतां, त्याचा इतर कशाशीं कोणताहि आवश्यक संबंध असूं शकणार नाहीं इतकेंच नाहीं; तर, त्याच्या अंतःस्वरूपाच्या घटनेवरून पाहतां त्याचा त्याच्याशींहि कोणताहि आवश्यक संबंध असूं शकणार नाहीं. उदाहरणार्थ, 'केवल' हें 'अवयवें' असून तें घटकांशांचें बनलेलें आहे असें म्हणतां येत नाहीं; किंवा

निष्क्रिय आहे म्हणून कल्पना केली तरी रहात नाहीं. सर्व अस्तित्वाची ती बेरीज आहे अशीहि कल्पना करतां येत नाहीं, किंवा त्या एकंदर बेरजेचा ती एक भाग आहे अशीहि कल्पना करतां येत नाहीं.

१४. आतां, म्यान्सेल साहेबांनीं केलेल्या ह्या वरील विवेचनाचा व त्यावरून काढिलेल्या सिद्धान्तांचा, आपण ज्या प्रश्नाचा विचार करीत आहों त्याच्यावर काय उजेड पडतो तें पाहूं. धर्मविषयक मूलकल्पनांचा जो विचार आपण एथवर केला, तो ह्या उद्देशानें केला कीं, त्यांच्यांत असणारें मुख्य सत्य आपणास स्पष्ट दिसावें. पण आतांपर्यंत जीं अनुमानें आपणास काढितां आलीं आहेत तीं सर्व केवळ निषेधात्मक किंवा नकाररूप आहेत. निरनिराळ्या प्रकारचे जे धर्मविश्वास त्यांच्यांतील मुख्य कल्पनांचें परीक्षण करून पाहतां असें आढळून येतें कीं, त्यांच्यापैकीं एकहि धर्म विचारदृष्ट्या बरोबर नाहीं. नास्तिकमत, अद्वैतमत व आस्तिकमत हीं विश्वसनीय आहेत किंवा नाहींत हा प्रश्न एकीकडेसच ठेवून, त्यांचें केवळ मनानें आकलन करतां येण्यासारखें आहे किंवा नाहीं एवढ्याच प्रश्नाचा विचार करण्याचें जरी मनांत आणिलें, व त्या दृष्टीनें त्या मतांचें कसून सूक्ष्मरीत्या परीक्षण करूं लागलों, तर असें आढळून येतें कीं, त्यांतील प्रत्येक मत अगदीं अनाकलनीय आहे. आपण जें इतका वेळ बारीक रीतीनें परीक्षण केलें, त्यावरून ह्या मतांतील प्रत्येकांत कांहीं व्यापक सत्य नजरेस यावयाचें तें एकीकडेसच राहिलें; पण उलट असें दिसून आलें कीं,

त्यांपैकीं कोणत्याहि मतांत व्यापक असें कोणतेंहि सत्य बिल्कूल नाहीं. पण ह्याच सिद्धान्त खरा अशी मनाची समजूत करून जर आपण स्वस्थ बसलों, तर अत्यन्त घातुक चुकी केल्यासारखें होईल; व ही गोष्ट आपल्या लवकरच ध्यानांत येईल.

प्रत्येक धर्ममताच्या बरोबर नीतीच्या नियमांचें एक एक बाड असतेंच, पण तें त्या मतापासून उत्पन्न झालेलें नसून नुसतें त्याच्याबरोबर उत्पन्न झालेलें असतें. म्हणून असलीं नीतीचीं बाडें एकीकडे ठेवून केवळ धर्म मतांचाच विचार केला, तर धर्ममताचें असें सामान्य लक्षण करतां येईल कीं, धर्ममत म्हणजे प्रारंभीं विश्वोत्पत्ति कशी झाली ह्याजबद्दल कांहीं तरी कृति. अगदीं नीचावस्थेंत असणारे रानटी लोक एकंदर विश्वोत्पत्ति कशी झाली असेल ह्या प्रश्नाचा विचार करीत नाहींत. तर विश्वांत जें कांहीं विलक्षण किंवा नियमास सोडून दिसेल तें कोणीं केलें असेल एवढ्या प्रश्नाचाच ते विचार करितात. धर्मविषयक अगदीं प्रारंभींची कृति म्हटली म्हणजे पिशाचकल्पना होय; व ही कल्पना खरी मानणारे रानटी लोक असें समजतात कीं, प्रत्येक विलक्षण चमत्काराच्या मागें कोणी तरी मानवी पुरुष असतो, व तो त्या मागें उभा राहून तो चमत्कार घडवून आणितो. त्याच्यानंतरचें धर्ममत म्हटलें म्हणजे 'तेतीस कोटि देवांचें'. ह्या मताचे लोक वरील अनेक पुरुषांस जरा जास्त व्यापक स्वरूप देतात, व त्यांस देव किंवा उपदेव बनवितात. प्रत्येक विलक्षण चमत्काराच्या मागें निराळा पुरुष असतो असें न मानतां, चम-

त्कारांचे कांहीं वर्ग बनवून, प्रत्येक वर्गाचा अधिपति किंवा चालक असा एक निराळा देव असतो असें ते समजतात; तात्पर्य, जलदेवता, स्थलदेवता, वगैरे वर्ग करितात. नंतरचें धर्ममत पाहतां देव एक आहे हें होय. व त्या मताचे अभिमानी ह्या अनेक पुरुषांस अगदींच व्यापक स्वरूप देतात. म्हणजे अनेक पुरुष किंवा अनेक देव न मानतां सर्व गोष्टींचा चालक एकच देव आहे असें समजतात. नंतरचें मत पाहतां सामान्यतः 'अद्वैतमत' हें होय, व तें मागच्या मताच्याहि पुढें गेलेलें आहे. कारण अद्वैतवादी असें मानतात कीं, विश्वांतील सर्व गोष्टी व त्यांचा चालक हीं दोन निरनिराळीं नसून एकच आहेत. मिळून प्रत्येक धर्मांत अशी कांहीं तरी क्लृप्ति आहेच कीं, तिच्या योगानें हें विश्वरूपी गूढ उकललें जातें असें त्या त्या धर्माचे अभिमानी समजत असतात. इतकेंच नाहीं, तर ज्या मतास सामान्यतः सर्व धर्मांचा निषेध करणारें मत समजतात, असें जें प्रत्यक्ष 'नास्तिक'मत, त्यास देखील धर्मानें वर आम्हीं केलेलें सामान्य लक्षण लागू पडतें. कारण नास्तिकवाद्यांचें म्हणणें असें आहे कीं, आकाश, द्रव्य व गति हीं स्वयंभू असून त्यांपासूनच प्रत्येक दृश्य चमत्कार घडून येतो. तात्पर्य, विश्वांतील सर्व गोष्टींचें स्पष्टीकरण करील अशी, कारणपद्धतीद्वारा ठरवलेली कांहीं तरी क्लृप्ति इतर मतांच्या अभिमान्यांप्रमाणें 'नास्तिकां'पाशीं आहेच आहे. म्हणून त्यांचें मत वरील लक्षणांत येतें. आतां ह्या ज्या अनेक लोकांच्या अनेक क्लृप्त्या त्यांचा विचार करतां असें आढळून येतें

कीं, त्यांच्यापैकीं, प्रत्येकींत दोन विधानें गर्भित आहेत. उकललें पाहिजे असें कांहीं तरी गूढ विश्वांत आहे, हें एक विधान, व तें अशा अशा रीतीनें उकलावयाचें, हें दुसरें. म्हणून, ह्या निरनिराळ्या लोकांचें एकच गूढ उकलण्याचे अनेक मार्ग परस्परांपासून कितीहि भिन्न असले, तरी कांहीं तरी गूढ उकलावयाचें आहे ही गोष्ट अर्थात् सर्वांसच कबूल असल्यामुळें, तेवढ्यापुरतें तरी त्यांनें मतैक्य आहे, ही गोष्ट उघड आहे. तर मग, हें आपणास असें तत्त्व सांपडलें कीं, जें सर्व धर्ममतांस लागू आहे. ज्यांचीं ढळढळीत अशीं विशिष्ट मतें परस्परांशीं अगदीं विरुद्ध आहेत, अशा धर्मांचें देखील एका गोष्टींत पूर्णपणें एकमत दिसतें. ज्याच्या पोटांत इतक्या वस्तु आहेत, व ज्याच्या सभोंवतीं इतक्या वस्तु आहेत, असें जें हें विश्व त्याच्या अस्तित्वाचें गूढ असें कांहीं आहे कीं, तें उकलून टाकण्याची अवश्यकता निरंतरची आहे, ही दृढसमजूत प्रत्येक धर्मांत ध्वनित होते. तात्पर्य, दुसऱ्या कोणत्याहि मुद्याच्या संबंधानें सर्व धर्मांचें जरी मतैक्य नसलें, तरी ह्या मुद्याच्यासंबंधानें त्यांचें पूर्ण मतैक्य निखालस आहे.

अशा रीतीनें ज्याचा शोध आपण आतांपर्यंत करीत होतों तें आपल्या दृष्टीच्या आटोक्यांत आलें. माणसाच्या एकंदर समजुतींत, व विशेषतः कायमच्या समजुतींत, सत्याचें कांहीं तरी बीज असतेंच असतें, मग त्याच्यावर असत्याचीं कितीहि पटलें चढलेलीं असोत, असें अनुमान काढण्यास पुष्कळ आधार आहेत, असें गतप्रकरणांत निरूपण केलें, तें वाचकांस स्मरत

स्तूची कल्पना आपण कशी करितों? तिची अमुक एक उंची आहे, तिला अमुक पाय आहेत, तिचा अमका आकार आहे, रंग अमुक आहे, जाडी इतकी आहे, इत्यादि जे तिचे गुणधर्म त्यांच्या द्वाराच खुर्चीची कल्पना आपण करितों. हे गुणधर्म काढून टाकिले, व केवळ खुर्चीची कल्पना करावयास सांगितली, तर होईल काय? अर्थात् नाहीं. तात्पर्य, एकाद्या वस्तूची कल्पना करणें असल्यास, तिच्या अंगीं जे कांहीं गुणधर्म असतील त्यांच्या द्वारा व त्यांसह ती करावी लागते. एरवीं होतच नाहीं. 'कांहीं नाहीं' पासून 'कांहीं तरी' हें भिन्न आहे असें जें आपण ओळखतों तें ह्यावरून कीं, 'कांहीं तरी' च्या ठिकाणीं आमच्या ज्ञानशक्तीवर क्रिया करण्याची शक्ति असते. आमच्या ज्ञानशक्तीवर तें 'कांहीं तरी' जे अनेक परिणाम घडवून आणितें ते परिणाम किंवा त्यांचीं काल्पनिक कारणें हीं त्या 'कांहीं तरी' च्या अंगीं आपण लावतों, व त्यांस गुणधर्म ही संज्ञा देतों. म्हणून त्या 'कांहीं तरी' पासून हे गुणधर्म जर काढून घेतले तर त्या 'कांहीं तरी' ची कल्पना आपल्या मनापुढें मांडण्याचीं जीं साधनें तींच काढून घेतल्यासारखीं होतील, व मग त्याची कल्पनाच व्हावयाची नाहीं. तात्पर्य, एकाद्या वस्तूची कल्पना करणें असल्यास तिच्या अंगीं जे गुणधर्म असतील त्यांच्याच द्वारा ती करावी लागते. म्हणजे अर्थात् तिच्या अंगीं अगोदर कांहीं तरी गुणधर्म असले पाहिजेत. असें जर आहे तर आकाशाच्या किंवा पोकळीच्या अंगीं गुणधर्म काय

आहेत ह्याचा विचार प्रथम करूं. असा विचार जर करूं लागलों, तर कांहींच गुणधर्म डोळ्यांपुढें उभे राहत नाहींत. तीस रंग नाहीं, रूप नाहीं, वजन नाहीं, आकार नाहीं, कांहीं नाहीं. तेव्हां कल्पना करतां कसली ? नाहीं म्हटल्यास, तिच्या अंगीं आहे असें प्रथमदर्शनीं क्षणभर तरी मानतां येईल असा एकच गुण ध्यानांत येतो. तो विस्तृतपणा हा होय. पोकळी विस्तृत आहे असें आपण म्हणूं शकूं. पण हा गुणधर्म पोकळीच्या अंगीं आहे असें त्यावरून म्हणणें म्हणजे विचाराचा गोंधळ करणें होय. कारण पोकळी व विस्तृतपणा ह्या दोन शब्दांचा अर्थ एकच आहे. पोकळी म्हणजे विस्तृतपणा, व विस्तृतपणा म्हणजे पोकळी. कारण एकाद्या वस्तूचा विस्तार अमुक आहे असें जेव्हां आपण म्हणतों तेव्हां त्या वस्तूनें अमुक पोकळी व्यापिली आहे हाच आपल्या म्हणण्याचा अर्थ असतो. अमुक एक डोंगर पांच मैल लांब, चार मैल रुंद व दोन मैल उंच आहे असें आपण म्हणतों ह्याचा अर्थ काय ? ह्याचा अर्थ इतकाच कीं, त्याचा विस्तार तितका आहे. व त्याचा विस्तार तितका आहे असें म्हणण्याचा अर्थ काय ? त्याचा अर्थ इतकाच कीं त्या डोंगरानें तितकी पोकळी व्यापिली आहे. तात्पर्य, विस्तार व पोकळी हीं एकच. म्हणून पोकळी विस्तृत आहे असें म्हणणें म्हणजे वस्तुतः पोकळी पोकळ आहे, किंवा पोकळी पोकळीस व्यापिते असें म्हणण्यासारखेंच होय. अशा म्हणण्यापासून कांहीं तरी अर्थनिष्पत्ति होईल काय ? किंवा पोकळीची कल्पना वस्तु ह्या नात्यानें

तुकडे करणारी शक्ति विश्वांत कोठें असेल अशी कल्पनाच करतां येत नाही- पण ही कुक्ति पहिल्या कुक्तीइतकीच भ्रममूलक आहे. कारण तिचें शब्दज्ञान जरी होतें, तरी मनावर तिचें वास्तविक प्रतिबिंब कांहींच उठत नाहीं. कारण हे जे इतके अत्यन्त सूक्ष्म तुकडे आपण कल्पितों कीं ज्यांचे आणखी तुकडे व्हावयाचे नाहींत, तसले तुकडे जरी खरोखरी असले, तरी त्यांच्यापेक्षां मोठ्या तुकड्यांप्रमाणें त्यांना वरचा व खालचा पृष्ठभाग असलाच पाहिजे, व डावी व उजवी बाजूहि असलीच पाहिजे, नाहीं काय? असें जर असेल तर त्यांचे कापून आणखी बारीक तुकडे करतां आलेच पाहिजेत. कारण छेदन करणाऱ्या शस्त्राचें अतिशय पातळ पातें मध्यें रिघाव करूं शकणार नाहीं, इतक्या सूक्ष्मतम तुकड्याच्या दोन बाजू परस्परांशीं अत्यन्त संनिध असतील, अशी कल्पनाच करतां येत नाहीं. शिवाय, त्या तुकड्याच्या परमाणूंची आपण मानलेली, परस्परसंयोगशक्ति कितीहि जबर असली, तरी त्या शक्तीला कमजोर करणारी दुसरी महत्तर शक्ति विश्वांत नसेल, अशीहि कल्पना करतां येत नाहीं. सारांश, मानवी बुद्धीस ह्या दोन्हीहि कुप्त्या सारख्याच अग्राह्य होत; व असें जरी आहे, तरी ह्या दोन कुप्त्यांपैकीं कोणती तरी खरी असली पाहिजे, असेंहि मानणें त्याच बुद्धीस अगदीं अनिवार्य वाटतें.

तेव्हां हा जो कधींच न उलगडण्यासारखा प्रश्न तो आतां सोडून देऊं, व दुसऱ्या एका प्रश्नाचा विचार करूं. तो प्रश्न असा कीं, जी विस्तृत घनता पदार्थांचे

ठायीं आहे असा आपल्या ज्ञानशक्तीस भास होतो, तशी वास्तविक घनता पदार्थाचे ठिकाणीं आहे कीं काय? एकादा धातूचा तुकडा डोळ्यांपुढें ठेवला, व हातांनीं चांचपला, तर जी पोकळी त्या तुकड्यानें व्यापिली असेल, ती पूर्णपणें भरून गेली आहे असें आपणांस वाटतें. तो तुकडा म्हणजे समस्तरूप, व हातांस प्रतिबंध करणारा एक गोळाच आहे, व त्याच्यांत मध्यें कोठें खंड नाहीं, असें आपल्या नजरेस येतें. ह्यावरून, तर मग, द्रव्य जितकें घन दिसतें तितकें घन तें खरोखरच आहे, असें आपण म्हणावयाचें कीं काय? द्रव्य हें, अमर्याद रीतीनें विभागतां येतें अशा एकाद्या मूलतत्त्वाचें बनलेलें असो, किंवा ज्यांचे जास्त बारीक तुकडे होऊं शकत नाहींत अशा सूक्ष्मतम अणूंचे बनलेलें असो; त्याचे संबंधानें आपण असें म्हणावयाचें कीं काय, कीं त्याचे एकंदर भाग एकमेकांस प्रत्यक्ष चिकटलेले असतात? 'होय, असें म्हणावयाचें,' असें विधान जर आपण केलें तर दुस्तर अडचणी उत्पन्न होतात, त्या अशा. द्रव्य जर अगदीं पूर्णपणें घन असतें तर त्यास चेपटतां मुळींच आलें नसतें. पण कोणतेंहि द्रव्य घेतलें तरी त्यास चेपटतां येतें असा प्रत्यक्ष अनुभव आहे. फरक इतकाच कीं, कांहीं पदार्थांस जास्त चेपटतां येतें, व कांहींस फार थोडें चेपटतां येतें. पाणी चेपटून त्याचा आकार लहान करतां येत नाहीं, अशी पुष्कळ दिवस समजूत होती. पण इटाली देशांतील फ्लारेन्स शहरीं प्रत्यक्ष प्रयोग करून पाणीहि दाबून त्याचा आकार, अत्यन्त अल्प प्रमाणानें कां होईना, पण

लहान करतां येतो असें सिद्ध करून दाखविलें, ही गोष्ट पदार्थविज्ञानशास्त्राचीं प्राथमिक पुस्तकें वाचलेल्यांस आठवत असेलच. तात्पर्य, द्रव्य चेपटतां येण्यासारखें आहे; अर्थात्, तें पूर्णपणें घन नाहीं. कारण एकादा पदार्थ चेपटूं लागलें म्हणजे त्याचे घटकांश पहिल्यापेक्षां एकमेकांशीं अधिक संनिध आलेच पाहिजेत; एरवीं तो चेपटलाच जाणार नाहीं. बरें, अशा रीतीनें त्याचे घटकांश जर अधिक जवळ येऊं शकतात, तर त्यांच्या मध्यें त्यांनीं न व्यापलेली अशी रिकामी पोकळी असलीच पाहिजे. सारांश, पदार्थ सर्वांशीं घन नाहींत. बरें, इतक्यानेंच नाहीं झालें. यंत्रशास्त्राचा असा एक निर्विवाद सिद्धान्त आहे कीं, एक पदार्थ जर निश्चल असला, व त्याच्यावर तेवढाच दुसरा एक पदार्थ कांहीं विशिष्ट वेगानें जाऊन जर अशा रीतीनें आपटला कीं ते दोन्ही पदार्थ एकदम पुढें सरकूं लागावे, तर त्यांचा पुढें सरकण्याचा वेग पहिल्या वेगाच्या फक्त निम्मे असतो. असो. आतां दुसरा एक नियम असा आहे कीं, तो खोटा असेल अशी कल्पनाच करतां येत नाहीं. तो नियम असा कीं, कोणत्याहि एका प्रकारच्या आकारमानांतून निघून दुसऱ्या आकारमानांत जर शिरावयाचें असेल, तर त्या दोन आकारमानाच्या मधील सर्व पायऱ्या चालून गेलेंच पाहिजे, एरवीं उपाय नाहीं. आतां हाच नियम प्रस्तुत उदाहरणास लावून पाहूं. असें समजा कीं, त्या दोन पदार्थांपैकीं चल पदार्थाचा अगोदरचा वेग तासांत चार मैल असा होता. व निश्चल पदार्थावर तो जाऊन आपटल्यावर यंत्रशा-

त्याच्या नियमांस अनुसरून तो निम्मे म्हणजे दर तासास दोन मैल असा झाला. तर ह्या ठिकाणीं चार मैलांचा वेग दोन मैल एकदम झाला असेल अशी कल्पना कांहीं करवत नाहीं. तर तासास चार मैल व तासास दोन मैल ह्या दोन वेगांच्यामध्यें तासास चारांपेक्षां कमी व दोहोंपेक्षां जास्त अशा प्रमाणाचे जे एकंदर वेग असतील, ते वेग त्या पदार्थास एका मागून एक प्राप्त होऊन शेवटीं दोन मैलाचा वेग प्राप्त झाला असेल, असें मानल्याशिवाय गत्यन्तर नाहीं. पण जर द्रव्य खरोखरच घनस्वरूप असेल,—म्हणजे, त्याचे घटकांश जर चेपटण्यासारखे मुळींच नसतील, व एकमेकांस ते सर्वांशीं चिकटलेले असतील,—तर वेगाचें मान कमीजास्ती होण्याचा जो हा नियम, ज्यास ' अखंडपणाचा नियम ' असें म्हणतात, त्याचा भंग प्रत्येक आघाताच्या किंवा टकरीच्या वेळीं होत असला पाहिजे. कारण एक चल व एक निश्चल अशा ह्या दोन पदार्थांचे जे समोरासमोरचे दोन घटकांश त्यांपैकीं दर तासास चार मैल ह्या वेगानें चालणाऱ्या पदार्थाचा घटकांश निश्चल पदार्थाच्या समोरील घटकांशावर जेव्हां जाऊन आपटतो, तेव्हां त्या चल घटकांशाचा दर ताशीं चार मैलांचा वेग तत्क्षणीं दोन मैल झाला पाहिजे; म्हणजे मध्यंतरीं मुळींच काल न जातां, व चार व दोन ह्या दोन वेगांच्या मध्यंतरीचे वेग अनुक्रमें प्राप्त झाल्याशिवाय तो घटकांश चार ह्या वेगांतून निघून दोन ह्या वेगांत गेला पाहिजे, म्हणजे, एकाच क्षणीं दर तासास चार मैल व दर तासास दोन मैल ह्या दोन्ही वेगांनीं तो

घटकांश चालत असला पाहिजे. पण ही गोष्ट अगदीं अशक्य आहे हें उघड आहे.

एवंच, द्रव्य हें पूर्णपणें घन आहे ही क्लृप्ति जुळत नाहीं असें ठरतें. तेव्हां आतां राहिली न्यूटनची क्लृप्ति. ती अशीः--द्रव्याचे परमाणू एकमेकांस चिकटलेले नसून आकर्षक व उत्सारक अशा शक्तींच्या योगानें ते परस्परांवर आपले व्यापार चालवीत असतात; व ह्या दोन प्रकारच्या शक्तींचें मान त्या परमाणूंमधील अंतराच्या मानानें कमजास्त होत असतें. पण अशा प्रकारच्या क्लृप्तीचा स्वीकार केल्यानें वरील अडचणींचें स्थानान्तर होतें एवढेंच काय तें. ती दूर होत नाहीं. म्हणजे ती अडचण समुदित द्रव्यावरून उठून तिचे कल्पिलेले जे हे परमाणू त्यांच्यावर जाऊन बसते. कारण, आपणांस दृश्य असें जें द्रव्य तें विस्तारयुक्त अशा घन परमाणूंचें बनलेलें आहे, व त्यांच्या सभोंवतीं ह्या दोन प्रकारच्या शक्तींचें आवरण आहे, असें जरी घटकाभर मानिलें तरी ह्या परमाणूंची घटना कशा प्रकारची असेल हा प्रश्न उभा राहतोच. त्या परमाणूंपैकीं प्रत्येक परमाणू म्हणजे द्रव्याचा एक लहानसा तुकडा असतो असें मानल्याविना तर आपणास गत्यन्तरच नाहीं. मानसिक सूक्ष्मदर्शकयंत्रानें त्याच्याकडे पाहिलें म्हणजे द्रव्याच्या ज्या गोळ्याचा तो परमाणू असेल त्याच्या एवढा तो दिसूं लागतो. म्हणून प्रत्येक परमाणूचे जे निरनिराळे भाग त्यांच्यासंबंधानें वरच्यासारखेच प्रश्न उत्पन्न होतील; व त्यांस जीं जीं म्हणून उत्तरें कोणी देऊं लागेल, त्या त्या सर्वांवर वरील आक्षेप हुबेहुब घेतां येतील. बरें, हे

काल्पनिक परमाणू त्यांच्यापेक्षांहि सूक्ष्म परमाणूंचे बनलेले असतात असें मानिलें तरी पुनः वरील अडचणी उभ्या राहतील हें उघडच आहे. इतकेंच नाहीं, तर अशा अनंत कल्पना एका मागून एक जरी केल्या तरी त्या नाहींशा व्हावयाच्या नाहींत.

आतां एक क्लृप्ति शिल्लक राहिली. ती बॉस्कॉव्हिक् ह्या सिसिली बेटांतील प्रसिद्ध तत्त्ववेत्त्याची. न्यूटनच्या पूर्वीं लिबनित्स् नांवाच्या एका जर्मनींतील शास्त्रज्ञानें अशी एक क्लृप्ति काढिली होती कीं, ज्यांना विस्तार म्हणजे लांबी, रुंदी व उंची मुळींच नाहीं अशा अविस्तृत परमाणूंचें द्रव्य बनलेलें आहे. पण ही क्लृप्ति मुळींच जुळेना. कारण, आपल्याला जें द्रव्य दृश्यमान् होतें, त्यास तर लांबी, रुंदी, उंची हीं आहेतच आहेत; व अविस्तृत असे अनंत परमाणू जरी एकमेकांलगत आणून ठेविले, तरी त्यांच्यायोगानें विस्तृत द्रव्य बनेल, ही गोष्ट संभवनीयच दिसत नाहीं. म्हणून वर सांगितलेली दुसरी क्लृप्ति न्यूटननें लढविली. तिच्या विरुद्ध आक्षेप काय घेतां येतात हें आह्मीं आतां सविस्तर सांगितलेंच. तेव्हां लिबूनित्स् व न्यूटन ह्या दोघांच्याहि क्लृप्त्या जुळत नाहींत असें पाहून बॉस्कॉव्हिक् ह्यानें त्या दोन कल्पना घेऊन त्यांच्या आधारानें तिसरी क्लृप्ति जगापुढें मांडिली. त्या क्लृप्तींत ह्या दोन्ही क्लृप्त्यांपैकीं फायद्याच्या कलमांचा तेवढा समावेश आपण केला आहे, व आक्षेप घेण्यासारखीं कलमें काढून टाकिलीं आहेत, असें बॉस्कॉव्हिक् हा समजत असे. ती क्लृप्ति अशीः—द्रव्याचे घटकांश म्हणजे शक्ती-

शक्तीच्या', असें उत्तर उलट पक्षाकडून पुनः आलें पाहिजे. आणखी असा प्रश्न तो कदाचित् विचारील कीं, 'द्रव्याचा एकादा दृश्य व स्पृश्य असा गोळा घेतला असतां त्याच्या मानानें हे मूलपरमाणू जितके लहान असतात, तितके ह्या मूलपरमाणूच्या मानानें लहान असे त्या परमाणूचे अतिसूक्ष्म तुकडे कोणीं केले अशी जर कल्पना केली, (अशी कल्पना करणें गैर आहे असें नाहीं) तर ते तुकडे तसे जे राहतील व पोकळी व्यापितील, ते कशाच्या जोरावर?' 'संयोगशक्तीच्या जोरावर', असेंच उत्तर पुनः द्यावें लागेल; दुसरी तोड नाहीं. अशा रीतीनें ही प्रश्न मालिका जर पुढें पाहिजे तितकी लांबविली, व तुकड्यांचे तुकडे, त्यांचे पुनः तुकडे, अशा रीतीनें ज्यांची कल्पनाहि करतां येत नाहीं अशा अतिशय सूक्ष्म लांबी-रुंदी-उंचीचे तुकडे बनले अशी कल्पना केली, तरी त्या तुकड्यांचेहि सूक्ष्मतम भाग एकत्र राहण्यास कांहीं तरी शक्ति त्यांच्यांत असल्याच पाहिजेत ही गोष्ट कबूल केल्याविना कोणास गत्यन्तर नाहीं. व ज्यांस लांबी रुंदी व उंची मुळींच नाहींत, अशा शक्तीच्या मध्यबिंदूशीं कल्पनाशक्तीनें शेवटीं जाऊन पोहोंचल्याशिवाय, ही प्रश्न मालिका संपावयाची नाहीं. तेथपर्यंत ती चालू रहावयाचीच. तात्पर्य, न्यूटनच्या कृतीनें विवरण केलें, म्हणजे शेवटीं बॉस्कोव्हिक् ह्याच्याच कृतींत तिचें पर्यवसान होतें, ही गोष्ट अगदीं स्पष्ट होते. व तिची अनाकलनीयता तर आम्हीं आधींच स्पष्ट करून दाखविली आहे.

सारांश, 'काल' व 'आकाश' ह्यांच्या अंतःस्वरूपाइतकेंच द्रव्याचें अंतःस्वरूप अगदीं अगम्य होय. त्या स्वरूपाबद्दल कितीहि क्लृप्त्या आपण लढवून पाहिल्या तरी त्या क्लृप्त्यांतून गर्भित होणाऱ्या गोष्टींचा खोलखोल विचार व परीक्षण करीत गेलें म्हणजे, शेवटीं परस्परविरुद्ध अशा दोन अशक्य कल्पनांपैकीं कोणती तरी एक खरी मानणें भाग पडूं लागतें; दुसरा उपाय राहत नाहीं.

१७. हातानें एकादा पदार्थ ढकलला असतां तो चलन पावतो, व कोणत्या तरी ठराविक दिशेनें पुढें जाऊं लागतो, ही गोष्ट स्पष्टरीत्या नजरेस येते. तो खरोखरच पुढें जात आहे, व कोणत्या तरी विशिष्ट बिंदूकडे जात आहे, ह्या गोष्टीबद्दल शंका घेणें प्रथमदर्शनीं मुळींच शक्य दिसत नाहीं. असें आहे तरी, हे आपले दोन्ही समज कदाचित् अगदीं चुकीचे असण्याचा संभव आहे, व पुष्कळ वेळां खरोखरच अगदीं चुकीचे असतात, असें सहज सिद्ध करतां येईल. उदाहरणार्थ, आपण अशी कल्पना करूं कीं, एक गलबत विषुववृत्तावर पश्चिमेकडे नाळ करून नांगर टाकून उभें आहे. आतां त्याचा कप्तान नाळीकडून सुकाणाकडे जर चालत गेला, तर कोणत्या दिशेहून कोणत्या दिशेस तो गेला म्हणून म्हणावयाचें? 'पश्चिमेकडून पूर्वेकडे' असें कोणी सहजच म्हणेल; व हेंच उत्तर बरोबर आहे असें आपण सध्यां समजूं. आतां अशी कल्पना करा कीं, नांगर

बत पश्चिमेकडे जाऊं लागलें. तर आतां त्या कप्तानाचें चलन कोणत्या दिशेला होत आहे? 'पूर्वेस होत आहे' असें कोणी म्हटल्यास तें बरोबर होणार नाहीं; कारण जितक्या वेगानें तो पूर्वेस जात असेल तितक्याच वेगानें गलबत त्यास आपल्याबरोबर पश्चिमेस नेत आहे. कोणी म्हणेल, पश्चिमेस जात आहे; तर तसेंहि म्हणतां येणार नाहीं; कारण गलबत जितक्या वेगानें त्यास पश्चिमेस नेत असेल तितक्या वेगानें तो चालून पूर्वेस जात आहे. तेव्हां, त्या गलबतावरच्या इतर सर्व माणसांस तो चालून पुढें जात आहे असें जरी वाटतें, तरी गलबताच्या सभोंवतालच्या पोकळीच्या दृष्टीनें पाहतां तो निश्चल आहे, असेंच म्हणावें लागतें. पण हें तरी आपलें म्हणणें बरोबर आहे अशी आपणास खात्री देतां येईल काय? तो खरोखरच निश्चल आहे काय? नाहीं. कारण पृथ्वी आपल्या आंसासभोंवतीं चोवीस तासांत एक प्रदक्षिणा करीत असते, व विषुववृत्ताजवळ तिचा परिघ सरासरी पंचवीस हजार मैल आहे. म्हणून व पृथ्वीनेंहि दैनंदिन प्रदक्षिणा पश्चिमेकडून पूर्वेकडे होत असल्यामुळें तो कप्तान दर तासास सरासरी एक हजार मैल एवढ्या वेगानें पूर्वेकडे

मैल ह्या वेगानें तो पूर्वेकडे जात आहे हा तरी समज अगदीं बरोबर आहे काय? आणखी विचार करतां, 'नाहीं' असें म्हणावें लागतें. कारण दैनंदिन गतीशिवाय पृथ्वीला आणखी एक गति आहे; व ती वार्षिक गति होय. पृथ्वी आपल्या आंसासभोंवतीं एका दिवसांत एक प्रदक्षिणा जशी करिते, तशी सूर्यासभोंवतीं एक प्रदक्षिणा एका वर्षांत तिची होते. ह्या प्रदक्षिणेचा वेग दर तासास सरासरी ६८००० मैल इतका आहे. म्हणून प्रस्तुत वेळ भर दोन प्रहरचा आहे असें जर मानिलें, तर दर तासास १००० मैल इतक्या वेगानें पूर्वेस जाण्याच्या ऐवजीं तो कप्तान दर तासास ६७००० मैल एवढ्या वेगानें पश्चिमेस जात आहे असें सिद्ध होतें. कोणी कदाचित् म्हणेल कीं, आतां मात्र त्याचा दर तासास वेग किती आहे, व तो कोणत्या दिशेला जात आहे, हें आपणास बरोबर समजलें, ह्यांत कांहीं चुकी असण्याचा संभव नाहीं. पण असें म्हटल्यास चुकी होईल. अजून त्या गोष्टी आपणास बरोबर समजल्या नाहींत. कारण, एकंदर सूर्यमाला 'शौरी' नांवाच्या तारासमूहांतील एका विवक्षित बिंदूकडे दर तासास सरासरी २०००० मैल अशा भयंकर वेगानें जात आहे. अर्थात् पृथ्वीहि त्याच वेगानें त्याच बिंदूकडे जात आहे. म्हणून पृथ्वीची एक समपातच्छेदेंकरून होणारी ही जी तिसरी गति ती ध्यानांत आणिली म्हणजे, तो कप्तान पूर्वेकडेसहि जात नाहीं, व पश्चिमेकडेसहि जात नाहीं, तर पृथ्वीचा सूर्यासभोंवतीं वार्षिक प्रदक्षिणा करण्याचा जो मार्ग आहे

त्याला तिर्कस अशा दिशेनें व ऋतुमानाप्रमाणें दर तासास १८००० मैल ह्या वेगापेक्षां कमजास्त वेगानें, तो जात आहे, ही गोष्ट ध्यानांत येते. शिवाय आणखी एक गोष्ट ह्या ठिकाणीं लक्षांत आणिली पाहिजे. ती ही कीं, अत्यन्त मोठ्या अशा दुर्बिणीनें आपणास दृश्य होणारा जो एकंदर तारकासमूह, त्याच्यांतील निरनिराळ्या तारकांच्या गति कशा होत असतात, ही गोष्ट आपणास अद्यापि समजावी तशी समजलेली नाहीं. त्या शास्त्राचें ज्ञान आपणास सध्यां आहे त्यापेक्षां जर जास्त झालें, तर त्या कप्तानाची जाण्याची दिशा व दर ताशीं वेग हीं दोन्ही आतां आपण समजतों त्यापेक्षां बरींच भिन्न आहेत, असें बहुधा म्हणावें लागेल. असो. एवंच, गतीच्या संबंधानें आपल्या कल्पना किती चुकीच्या असतात, हें ह्यावरून चांगलें ध्यानांत येतें. प्रथमदर्शनीं जें कांहीं गतियुक्त आहेसें दिसतें, तें विचारान्तीं निश्चल ठरतें; बरें, जें अशा रीतीनें निश्चल ठरतें, तें आणखी विचारान्तीं पुनः गतियुक्त ठरतें. एवढ्यानेंच नाहीं झालें; तर जें एका दिशेनें कांहीं विशिष्ट वेगानें जात आहे असें आपण प्रथम समजतों, तेंच विचारांतीं अगदीं उलट दिशेनें व फारच जास्त अशा वेगानें जात आहे, असें ठरतें. आणि ह्या एकंदर गोष्टी ध्यानांत आणतां आपणास असें कळून येतें कीं, आपणास कोणत्याहि पदार्थाची, दिशा किंवा वेग ह्यासंबंधानें, जी गति ज्ञात होते ती त्याची वास्तविक गति नव्हे; तर कोणत्या तरी विशिष्ट स्थानापासून मोजली असतां जी ठरते ती होय.

मग तें विशिष्ट स्थान आपण ज्या ठिकाणीं असूं तें असो किंवा दुसरें कोणतेंहि असो. अशा रीतीनें, कोणत्याहि पदार्थाची वास्तविक गति आपणास कळत नाहीं, असें जरी सिद्ध होतें, तरी आपणास ज्या समजतात त्या वास्तविक गति नव्हत—असें जें आपण विचारान्तीं ठरवतों, तें ठरवीत असतांनाच वास्तविक गति म्हणून कांहीं तरी आहेत, ही गोष्ट आपण मुकाट्यानें गृहीत करितों. एकाद्या पदार्थाची गति कोणत्या दिशेनें व किती वेगानें होत आहे हें बरोबर रीतीनें आपल्या ध्यानांत यावें, म्हणून वर दर्शविल्याप्रमाणें आपल्या प्रथमदर्शनीं होणाऱ्या समजुतींत एका मागून एक अशा रीतीनें जे बदल करितों, ते करीत असतांनाच, त्या पदार्थाच्या गतीस कांहीं वास्तविक वेग व कांहीं वास्तविक दिशा आहे, ही गोष्ट आपण गृहीत करितों. म्हणजे, आपण असें गृहीत करितों कीं ज्या बिंदूंच्या संबंधानें एकंदर गति वास्तविक किंवा अनपेक्ष आहेत असे कांहीं बिंदु आकाशांत आहेत; व असें मानणें आपणास अगदीं भाग पडतें; तें इतकें कीं, ही कल्पना आपल्या डोक्यांतून काढून टाकूं असें म्हटलें तर तसें करणें मुळींच शक्य दिसत नाहीं. पण असें जरी आहे, तरी अनपेक्ष गति ही चीज अशी आहे कीं, तिची कल्पनाहि करतां येत नाहीं, मग तिचें प्रत्यक्ष ज्ञान होण्याचें एकीकडेसच राहिलें. आपणास गतीची जी कल्पना होते ती मर्यादित अशा पोकळींत जी गति होत असेल तिचीच होते. म्हणून मर्यादाविरहित अशा पोकळींत गति कशी

क पक्षीं विश्रांत अनपेक्ष गति आहे असें मानणें जरी आपणांस भाग पडतें, तरी दुसऱ्यापक्षीं, ती मनाला अगदीं अनाकलनीय अशी आहे, असेंहि आढळून येतें.

वरें, गतीच्या अनपेक्षतेचा हा प्रश्न एकीकडे ठेवून तिच्या स्थानान्तराचा विचार करूं लागलों म्हणजे अशीच दुसरी एक अनिवार्य अडचण उत्पन्न होते. एका वस्तूंतून निघून दुसऱ्या वस्तूंत गति जाते कशी, हा मोठा अद्भुत चमत्कार आहे. पण 'अतिपरिचयादवज्ञा' ह्या न्यायानें, ती गोष्ट आपल्या नेहमींच्या पाहण्यांतील असल्यामुळें, आपणास तींत कांहींच वैलक्षण्य वाटत नाहीं. एकादी वस्तु निश्चल असली, तर दुसरी एकादी चल वस्तु तिच्या ठिकाणीं गति उत्पन्न करूं शकते. ही गोष्ट बाळपणापासून आपण पहात आलों असल्यामुळें, ती तसें कशी करूं शकते? हा प्रश्नच विचारण्याचें आपणास सुचत नाहीं. पण ह्या प्रश्नाचें उत्तर देणें अगदीं अशक्य आहे. एकाद्या वस्तूवर दुसरी एकादी वस्तु जाऊन आपटली, म्हणजे पहिल्या वस्तूला जी स्थिति प्राप्त होते ती स्थिति, व त्याच वस्तूची पूर्वीची स्थिति, ह्या दोहोंत काय फरक असतो? ज्याच्या योगानें त्या वस्तूच्या कोणत्याहि गुणधर्मांत लक्षांत येण्यासारखा फरक तर होत नाहीं, पण पोकळीचें आक्रमण करण्याची शक्ति तर येते, असें त्या वस्तूस, दुसरी वस्तु तिच्यावर आपटल्यामुळें काय प्राप्त होतें? एका क्षणीं पहावी तर ती वस्तु निश्चल दिसते, व दुसऱ्या क्षणीं पहावी तर चालली पुढें. पहिल्या स्थितींत स्थानांतर करण्याची प्रवृत्ति तिच्या ठा-

यीं मुळींच नसते; पण दुसऱ्या स्थितींत प्रत्येक क्षणीं नवीन स्थानीं जाणें तिला भाग पडूं लागतें. तर मग कधींहि थकल्याशिवाय, त्या वस्तूंत हा फरक सतत उत्पन्न करणारें असें हें आहे तरी काय ? व त्या वस्तूच्या ठायीं तें जें वास करितें तो कसा ? कोणी म्हणेल, ' ह्यांत काय आहे हो ? हें सांगणें अगदीं सोपें आहे. त्या वस्तूच्या ठिकाणीं ती गति संक्रांत करून दिली जाते, हें त्याचें उत्तर. ' पण आह्मी विचारितों कीं, कशी ? कशाची संक्रान्ति करून दिली जाते ? जी वस्तु त्या वस्तूवर जाऊन आपटली त्या वस्तूनें तिच्या ठिकाणीं एकाद्या 'वस्तू'ची संक्रान्ति केली, असें तर म्हणतांच येत नाहीं. बरें, एकाद्या 'वस्तू'ची नव्हे तर वस्तूच्या 'गुणधर्मा'ची संक्रांति केली असें म्हणावें, तर तेंहि सयुक्तिक दिसत नाहीं. तर मग तिनें संक्रान्त केलें तें काय ?

होतो. पण चलत्व जाऊन निश्चलत्व प्राप्त होणें, व निश्चलत्व जाऊन गति प्राप्त होणें, हें होतें तरी कसें ?—ह्याची मनानें वास्तविक कल्पना करूं म्हटलें तर तसें करणें अगदीं अशक्य दिसतें. कारण वर ज्यास आपण ' अखंडपणाचा नियम ' म्हणून म्हटलें आहे, त्याचा ह्या दोन प्रकारच्या संक्रान्तीच्या ठिकाणीं भंग होतो असें म्हणणें अगदीं भाग पडतें. पण त्या नियमाचा भंग होणें ही गोष्ट शक्यच दिसत नाहीं. एकादी वस्तु कांहीं विशिष्टवेगानें जर पुढें जात असली, व तीस जर निश्चल करावयाचें असेल, म्हणजे शून्यवेगाच्या स्थितीस आणावयाचें असेल, तर अखंडपणाच्या नियमाप्रमाणें म्हटलें म्हणजे तो विशिष्टवेग व शून्यवेग ह्यांच्यामधील सर्व वेग तिला अनुक्रमें प्राप्त झाले पाहिजेत. ही एकंदर स्थिति कशी होत असेल, व चलवस्तु निश्चल कशी होत असेल, ह्या गोष्टीची कल्पना करणें हें काम अगदींच सोपें आहे, असें प्रथमदर्शनीं वाटतें. वेगवान् पदार्थाचा वेग अगदीं हळूहळू कमी होत जाऊन शेवटीं अत्यन्त अल्प कसा होत असेल, ह्या गोष्टींची मनानें कल्पना करणें अगदीं शक्य आहे. व अत्यन्त अल्प गतीला शून्य गतीचें स्वरूप कसें प्राप्त होत असेल, ह्या गोष्टीची कल्पना करणेंहि तितकेंच शक्य आहे, असें पुष्कळ लोकांस कदाचित् वाटत असेल. पण असें कोणास वाटत असल्यास ती अगदीं चूक आहे. मंद मंद होणारा असा जो त्या पदार्थाचा वेग तो जास्त जास्त मंद कसा होत असेल, ह्याची मनानें बरोबर कल्पना करीत रहा;

कांहीं तरी वेग शिल्लक राहतोच; मग तो कितीहि अल्प असेना. त्या पदार्थाच्या गतीची निम्पट करा, पुनः त्या निम्पटीची आणखी निम्पट करा; पण असें स-तत जरी करीत राहिलें, तरी कांहीं तरी गति शिल्लक राहतेच. तिला शून्याचें स्वरूप कांहीं येऊं शकत नाहीं. कारण तीस शून्याचें स्वरूप येण्यास, कांहीं तरी अ-त्यन्त अल्प अपूर्णांक असा असला पाहिजे कीं, त्याची निम्पट केली म्हणजे ती शून्य यावी. पण अंकगणिताची ज्यास किंचित्हि माहिती असेल, तो ही गोष्ट अगदीं अशक्य आहे हें तावडतोब सांगेल. एवढ्यावर को-णाची खात्री होत नसेल, तर त्यानें उलट दिशेनें जरा विचार करून पहावा. म्हणजे तावडतोब खात्री हो-ईल. ज्याची निंपट शून्य आहे असा जर एकादा अ-

पट मोठें आहे, तशीच, अत्यन्त अल्प गति कां होईना, ती शून्य गतीपेक्षां अनंतपट मोठी होय. असो. ही 'चलत्वा'स 'निश्चलत्वा'चें स्वरूप कसें प्राप्त होतें ह्या प्रश्नाची चर्चा झाली. पण ह्याच्या उलट, 'निश्चलत्वा'स 'चलत्वा'चें स्वरूप कसें प्राप्त होतें, हा प्रश्न तितकाच बिकट आहे. पण त्याची आम्ही एथें भवति न भवति निराळी करीत बसत नाहीं. वरील विवेचनावरून त्या बिकटपणाचें स्वरूप वाचकांच्या लक्षांत आलेंच असेल. असो. पण ह्या एकंदर गोष्टींचा विचार करतां आपणास असें म्हणणें भाग पडतें कीं, चल वस्तूला निश्चल वस्तूचें स्वरूप प्राप्त होणें, व निश्चल वस्तूला चल वस्तूचें स्वरूप प्राप्त होणें, ह्या दोन्ही गोष्टी प्रत्यक्ष घडलेल्या जरी आपण पाहतों, तरी त्या घडतात कशा ? ह्या गोष्टींचा उमज आपल्यास बिलकूल होत नाहीं.

एवंच, 'पोकळी'शीं जो 'गती'चा संबंध त्याच्या दृष्टीनें तिचा विचार केला काय, किंवा 'द्रव्या'शीं जो तिचा संबंध त्याच्या दृष्टीनें केला काय, किंवा 'विश्रांती'शीं (निश्चलत्वाशीं) जो तिचा संबंध त्याच्या दृष्टीनें केला काय, 'गती'चें वास्तविक ज्ञान आपणास होत नाहीं. गतीचें वास्तविक अंतःस्वरूप काय असेल हें समजण्यास होईल तितका प्रयत्न केला, म्हणजे शेवटीं अगदीं अनाकलनीय अशा परस्परविरुद्ध कल्पनांचीं युग्में आपल्या पुढें येऊन उभीं राहतात.

१८. एकादी खुर्ची हातानें वर उचलतांना आपण जी शक्ति खर्च करितों ती, जीस खुर्चीचें वजन म्हणतात अशी जी विरुद्ध शक्ति, तिच्या इतकी असते.

तें द्रव्य आहे खरें, अशी आपली खात्री होते. द्रवद्रव्यांचेंहि असेंच आहे. व मृगजलाचें उदाहरण लक्षांत आणिलें म्हणजे, नुसते डोळे आपणास कधीं कधीं कसे फसवतात, हेंहि स्पष्ट रीतीनें ध्यानांत येईल. तर अशा द्रव्याच्या संबंधानें, त्या द्रव्यावर आघात करणें, व आपल्या हातास उलट प्रतिबंध होतो किंवा नाहीं हें पाहून तें द्रव्य आहे, किंवा भ्रांति आहे, ह्याबद्दल आपली खात्री करून घेणें, हाच उत्तम मार्ग होय. असो. ही घन व द्रवद्रव्यांची गोष्ट झाली. पण जीं द्रव्यें वायुरूपानें वास करीत असतील, त्यांसहि हा सिद्धान्त लागू आहे; व कदाचित् विशेषतःच लागू आहे, असेंहि म्हणण्यास हरकत नाहीं. कारण असलीं द्रव्यें डोळ्यांनीं मुळींच दिसत नाहींत. तेव्हां अमुक ठिकाणीं अमुक वायुद्रव्य आहे किंवा नाहीं हें पाहणें असल्यास, तें आपल्या हस्तादि कर्मेंद्रियांस किंवा नासादि ज्ञानेंद्रियांस प्रतिबंध करतें किंवा नाहीं हें लक्षांत आणणें एवढेंच साधन आपल्यापाशीं असतें. उदाहरणार्थ, हवा हा वायु आपणास मुळींच दिसत नाहीं. पण ती वाहूं लागली म्हणजे आपणास जें स्पर्शज्ञान होतें, त्यावरून हवेचें अस्तित्व आपण ताडितों. तात्पर्य, कोणतेंहि द्रव्य ओळखण्याचें आपलें बिनचूक साधन म्हटलें म्हणजे प्रतिरोध किंवा प्रतिबंध करण्याची जी त्याची शक्ति तीच होय. त्या द्रव्यांतून ही प्रतिबंधशक्ति जर काढून घेतली, तर मग त्या *ठिकाणीं केवळ पोकळ विस्तार* शिराहतो. म्हणजे, त्या 'द्रव्या'ची लांबी, रुंदी, उं-

ची तेवढीं शिल्लक रहातात. एवंच, 'द्रव्या'ची कल्पना करणें असल्यास प्रतिबंधाची कल्पना करणें भाग पडतें; त्याशिवाय 'द्रव्या'ची कल्पनाच होत नाहीं. पण, एकापक्षीं हें जरी खरें आहे, तरी दुसऱ्यापक्षीं, 'द्रव्या'ची म्हणजे ज्यास लांबी, रुंदी, उंची हीं आहेत अशा सविस्तर ' कांहीं तरी ' ची कल्पना केल्याविना प्रतिबंधाचीहि कल्पना करतां येत नाहीं. ज्यांना विस्तार मुळींच नाहीं अशा शक्तीच्या मध्यबिंदूंची कल्पनाच कशी करतां येत नाहीं, हें अगोदर स्पष्ट करून सांगितलेंच आहे. पण त्याच सिद्धान्तावरून दुसरा एक सिद्धान्त असा निघतो कीं, हे शक्तींचे मध्यबिंदु विस्तृत असोत किंवा अविस्तृत असोत, त्यांना आपल्यापासून कांहीं अंतरावर असणाऱ्या इतर मध्यबिंदूंचें आकर्षण किंवा उत्सारण जर करावयाचें असेल, तर त्या मधल्या जाग्यांत कोणत्या तरी जातीचें द्रव्य असलेंच पाहिजे. उदाहरणार्थ, लोहचुंबक लोहास आपल्याकडे ओढून घेतो, हें आपण पहातों. तसेंच, भरती-ओहोटीच्यां वेळीं चंद्र-सूर्य समुद्राच्या पाण्यास आपल्याकडे ओढून घेतात हेंहि आपण पहातों. पण एक पदार्थ अंतरावरच्या दुसऱ्या पदार्थास मध्यें कांहीं तरी ओढण्याचें साधन असल्याशिवाय कसा ओढूं शकेल, ही कल्पना आपणास बिलकूल होत नाहीं. न्यूटन व बॉस्कॉव्हिक् ह्यांच्या द्रव्यघटनेच्या संबंधाच्या क्लृप्त्यांचा जो विचार आह्मीं वर केला, त्या क्लृप्त्यांवर हाहि आक्षेप घेण्यासारखा आहे. कारण अगदीं द्रव्यहीन अशा पोकळींतून एक वस्तु कांहीं अंतरावरच्या दुसऱ्या

तें द्रव्य आहे खरें, अशी आपली खात्री होते. द्रव-द्रव्याचेंहि असेंच आहे. व मृगजळाचें उदाहरण लक्षांत आणिलें म्हणजे, नुसते डोळे आपणास कधीं-कधीं कसे फसवतात, हेंहि स्पष्ट रीतीनें ध्यानांत येईल. तर अशा द्रव्याच्या संबंधानें, त्या द्रव्यावर आघात करणें, व आपल्या हातास उलट प्रतिबंध होतो किंवा नाहीं हें पाहून तें द्रव्य आहे, किंवा भ्रांति आहे, ह्याबद्दल आपली खात्री करून घेणें, हाच उत्तम मार्ग होय. असो. ही घन व द्रवद्रव्यांची गोष्ट झाली. पण जीं द्रव्यें वायुरूपानें वास करीत असतील, त्यांसहि हा सिद्धान्त लागू आहे; व कदाचित् विशेषतःच लागू आहे, असेंहि म्हणण्यास हरकत नाहीं. कारण असलीं द्रव्यें डोळ्यांनीं मुळींच दिसत नाहींत. तेव्हां अमुक ठिकाणीं अमुक वायुद्रव्य आहे किंवा नाहीं हें पाहणें असल्यास, तें आपल्या हस्तादि कर्मेंद्रियांस किंवा नासादि ज्ञानेंद्रियांस प्रतिबंध करतें किंवा नाहीं हें लक्षांत आणणें एवढेंच साधन आपल्यापाशीं असतें. उदाहरणार्थ, हवा हा वायु आपणास मुळींच दिसत नाहीं. पण ती वाहूं लागली म्हणजे आपणास जें स्पर्शज्ञान होतें, त्यावरून हवेचें अस्तित्व आपण ताडितों. तात्पर्य, कोणतेंहि द्रव्य ओळखण्याचें आपलें बिनचूक साधन म्हटलें म्हणजे प्रतिरोध किंवा प्रतिबंध करण्याची जी त्याची शक्ति तीच होय. त्या द्रव्यांतून ही प्रतिबंधशक्ति जर काढून घेतली, तर मग त्या ठिकाणीं केवळ पोकळ विस्तार शिल्लक राहतो. म्हणजे, त्या 'द्रव्या'ची लांबी, रुंदी, उं-

ची तेवढी शिल्लक रहातात. एवंच, 'द्रव्या'ची कल्पना करणें असल्यास प्रतिबंधाची कल्पना करणें भाग पडतें; त्याशिवाय 'द्रव्या'ची कल्पनाच होत नाहीं. पण, एकापक्षीं हें जरी खरें आहे, तरी दुसऱ्यापक्षीं, 'द्रव्या'ची म्हणजे ज्यास लांबी, रुंदी, उंची हीं आहेत अशा सविस्तर ' कांहीं तरी ' ची कल्पना केल्याविना प्रतिबंधाचीहि कल्पना करतां येत नाहीं. ज्यांना विस्तार मुळींच नाहीं अशा शक्तीच्या मध्यबिंदूंची कल्पनाच कशी करतां येत नाहीं, हें अगोदर स्पष्ट करून सांगितलेंच आहे. पण त्याच सिद्धान्तावरून दुसरा एक सिद्धान्त असा निघतो कीं, हे शक्तींचे मध्यबिंदु विस्तृत असोत किंवा अविस्तृत असोत, त्यांना आपल्यापासून कांहीं अंतरावर असणाऱ्या इतर मध्यबिंदूंचें आकर्षण किंवा उत्सारण जर करावयाचें असेल, तर त्या मधल्या जाग्यांत कोणत्या तरी जातीचें द्रव्य असलेंच पाहिजे. उदाहरणार्थ, लोहचुंबक लोहास आपल्याकडे ओढून घेतो, हें आपण पहातों. तसेंच, भरती-ओहोटीच्या वेळीं चंद्र-सूर्य समुद्राच्या पाण्यास आपल्याकडे ओढून घेतात हेंहि आपण पहातों. पण एक पदार्थ अंतरावरच्या दुसऱ्या पदार्थास मध्यें कांहीं तरी ओढण्याचें साधन असल्याशिवाय कसा ओढूं शकेल, ही कल्पना आपणास बिलकूल होत नाहीं. न्यूटन व बॉस्कॉव्हिक् यांच्या द्रव्यघटनेच्या संबंधाच्या क्लृप्त्यांचा जो विचार आम्ही वर केला, त्या क्लृप्त्यांवर हाहि आक्षेप घेण्यासारखा आहे. कारण अगदीं द्रव्यहीन अशा पोकळींतून एक वस्तु कांहीं अंतरावरच्या दुसऱ्या

वस्तूवर आकर्षण किंवा उत्सारण हा व्यापार करूं शकतें हें त्या दोघांनींहि गृहीत केलें आहे. हा आक्षेप त्या ठिकाणींच आम्हीं घ्यावयाचा; पण तसें करण्यास, त्याच्यापुढें हें जें आम्हीं विवेचन केलें, तें तेथेंच करावें लागलें असतें, म्हणून तेथें घेतला नाहीं. येथें ती गोष्ट सहज ओघास आली; म्हणून सांगणें इष्ट वाटलें. असो. तात्पर्य, मध्यें कांहीं तरी असल्याशिवाय एक पदार्थ अंतरावरच्या दुसऱ्या पदार्थास आपणाजवळ ओढूं किंवा आपणापासून दूर ढकलूं शकणार नाहीं. आतां, ही अडचण दूर करण्याकरितां वरील दोन तत्त्ववेत्त्यांनीं असें कल्पिलें आहे कीं, द्रव्याच्या परमाणूंच्या किंवा शक्तिरूप मध्यबिंदूंच्या मध्यें एक प्रकारचें अतिशय पातळ द्रवद्रव्य असतें. पण अशी ही नवीन कल्पना केल्यानें वरील अडचण दूर होते असें थोडेंच आहे. तिचें केवळ स्थानान्तर होतें. कारण ह्या काल्पनिक द्रवद्रव्याची घटना कशी झाली आहे, ह्या प्रश्नाचा विचार करूं लागलों म्हणजे ती अडचण पुनः दत्त म्हणून उभी राहतेच. तात्पर्य, ह्या कल्पनेनें ती नष्ट होत नाहीं. पोकळींतून 'शक्ती'चें स्थानान्तर कसें होतें ह्या गोष्टीचें चित्र मनावर वठवूं लागलें म्हणजे जी अडचण उत्पन्न होते, तिचें निवारण करणें किती अशक्य आहे, ह्या गोष्टीचें उत्तम उदाहरण म्हटलें म्हणजे आकाशांतील निरनिराळ्या ज्योतींच्या ज्या शक्ति त्या होत. उदाहरणार्थ, आपल्या ठिकाणीं प्रकाश व उष्णता ह्यांचे ठसे उत्पन्न व्हावे अशा प्रकारचा कांहीं व्यापार सूर्य आपल्यावर करितो. आतां, आलीकडच्या

ज्योतिःशास्त्रविशारदांनीं प्रकाश व उष्णता ह्यांचा एका ठिकाणाहून दुसऱ्या ठिकाणीं जाण्याचा वेग मोठ्या विलक्षण रीतीनें शोधून काढिला आहे. तो किती आहे म्हणाल, तर दर सेकंदास सरासरी १ लक्ष ८६ हजार मैल इतका भयंकर आहे! इतकें असूनहि सूर्यापासून आपलें (पृथ्वीचें) अंतर सरासरी ९ कोटी २७ लक्ष मैल इतकें असल्यामुळें, सूर्याचा प्रकाश व उष्णता हीं सूर्यापासून सुटून पृथ्वीवर येऊन पोहोंचण्यास सरासरी आठ मिनिटें लागतात. आतां प्रकाश व उष्णता हीं कांहींहि असोत. ज्याअर्थी तीं आपल्या नेत्रेंद्रियास व अंगास झोंबतात, व तीं सूर्योदयानंतर प्राप्त होतात, त्याअर्थी सूर्यापासून निघणारी ती कांहीं तरी शक्ति आहे, व तीस ह्या मधल्या विशाल पोकळींतून आह्माकडे येण्यास गमन करावें लागतें, हें अगदीं उघड आहे. तात्पर्य, त्यांच्या संबंधानें शक्ति व गति ह्या दोन भावना आपल्या ठायीं अवश्यमेव उत्पन्न होतात. आतां, नऊ कोटी मैलांच्या अगदीं रिकाम्या पोकळींतून सूर्याला आपल्या शक्तीचा व्यापार करितां येईल ह्या गोष्टीची कल्पनाहि करतां येत नाहीं, म्हणून प्रकाशवाहक असें कांहीं तरी अतिशय सूक्ष्म द्रवद्रव्य पोकळींत सर्वत्र पसरलेलें आहे असें मानणें भाग पडतें. पण अशा द्रव्याच्या अस्तित्वाची कल्पना करण्यास आणखीहि एक जबर कारण आहे. तें हें कीं, गतियुक्त असें कांहीं तरी असल्याविना गतीचीच कल्पना करणें शक्य नाहीं. असो. प्रकाशवाहनाची जी ही गोष्ट सांगितली, तीच गुरुत्वा-

सन्या टोंकाकडे पाहूं लागलों तरी हुबेहूब तीच स्थिति दृष्टीस पडते. कारण पुढें ह्या शृंखलेचा शेवटचा दुवा कोठें लागेल ह्याचें आपणास प्रत्यक्ष ज्ञान तर कांहींच नाहीं. इतकेंचसें काय? पण ह्या क्षणीं त्या शृंखलेच्या ज्या दुव्यापर्यंत आपली मजल पोहोंचलेली असेल तो दुवा देखील आपल्या मनानें आपणास पकडतां येत नाहीं. ह्या आमच्या विधानाचा प्रथमदर्शनीं कोणास कदाचित् जरासा चमत्कार वाटेल; पण जरा विचार करून पहावा, म्हणजे त्याच्या सत्यतेबद्दल पूर्ण खात्री होईल. कोणी कदाचित् असें म्हणेल कीं, प्रस्तुत क्षणीं आपल्या ज्ञानशक्तीची जी अवस्था झाली असेल, तो तेवढ्या सांखळीचा शेवटचा दुवा होय. ठीक आहे. पण ह्या ठिकाणीं तो दुवा कोणता हें 'ओळखण्याचा' प्रश्न आहे; नुसता, तो दुवा कोणता?—एवढा प्रश्न नाहीं. ही गोष्ट ध्यानांत आणिली, म्हणजे आपल्या ज्ञानशक्तीची जी अवस्था ह्या क्षणापुरती आपण शेवटची म्हणून ओळखतों ती 'वास्तविकरीत्या' शेवटची कशी नाहीं, ह्याचा उमज आपणास पडेल. असें पहा कीं, ज्ञानशक्तीची एकादी अवस्था असल्या अवस्थांच्या शृंखलेचाच एक दुवा आहे, असें आपल्या ध्यानांत येण्यास आपणास तिचें स्मरण केलें पाहिजे; म्हणजे मनावर तिचा ठसा 'प्रथम' नव्हे तर 'पुनः' उठविला पाहिजे. आपल्या ज्ञानशक्तीची जी अवस्था नुकतीच होऊन गेली असेल तिचें स्मरण करण्याची जी त्या शक्तीची क्रिया ती तिची वास्तविकरीत्या शेवटची अवस्था होय,—म्हणजे ह्या अवस्थेच्या

अगदीं पूर्वीची जी अवस्था आपणास शेवटची म्हणून वाटते, तिचा विचार करण्यामध्यें जी आपल्या ज्ञानशक्तीची अवस्था होते ती शेवटची होय, व जिचा विचार आपण करितों ती शेवटचीच्या आलीकडची होय. तात्पर्य, ज्ञानशक्तीच्या अनेक अवस्थांची जी एकंदर सांखळी तिचा शेवटचा दुवा कोणता हें आपणास कळत नाहीं असें नाहीं, तर आतांपर्यंत जितकी सांखळी बनली असेल तेवढीचाहि शेवटचा दुवा अमुक असें कळण्याचेंहि आपल्याला सामर्थ्य नाहीं. कारण शेवटचा दुवा अमुक असें समजून घेण्यासाठीं जी स्मरणरूपी खटपट करावी तोच आपला शेवटचा दुवा बनतो, व आह्मी ज्याचा शेवटचा म्हणून विचार करणार, तो एक जागा जणुं काय मागें सरकतो, व शेवटच्याचा अगोदरचा बनतो. एवंच, ह्या सांखळीचा पहिला दुवाहि आपणास सांपडत नाहीं व शेवटचाहि सांपडत नाहीं. तेव्हां तिला 'समर्याद' हें विशेषण कसें द्यावें?

ह्यावर कोणी कदाचित् असें म्हणेल कीं, ज्ञानशक्तीच्या अवस्थांची ही शृंखला समर्याद आहे असें प्रत्यक्ष रीतीनें 'जाणण्याची' जरी आपल्या अंगीं शक्ति नसली तरी ती समर्याद असेल अशी 'कल्पना' करण्याचेंहि सामर्थ्य आपल्या अंगीं नाहीं काय? आह्मी म्हणतों, नाहीं, अशी कल्पनाहि आपणास करतां येत नाहीं. पहिली गोष्ट अशी कीं, आपणाला जी खरोखर ज्ञात होते अशी ज्ञानशक्ति एकच आहे. ती कोणती म्हणाल तर आपली स्वतांची. तेव्हां ह्या ज्ञानश-

कीच्या दोन बाजूंच्या दोन टोंकांचें प्रत्यक्ष ज्ञान क-
रून घेणें हें जितकें आपणास अशक्य आहे तितकेंच त्यां-
ची कल्पना करणें हेंहि अशक्य होय. कारण, वास्तविक-
रीत्या पहातां, जाणणें व कल्पना करणें ह्या दोन्ही क्रि-
या ह्या ठिकाणीं एकच आहेत. कारण, ह्या दोन्ही टों-
कांचें ज्ञान करून घ्यावयाचें असलें काय, किंवा त्यां-
ची कल्पना करावयाची असली काय, वर सांगितल्या-
-प्रमाणें त्या टोंकांचा आपल्या ज्ञानशक्तीवर 'प्रथम'
नव्हे तर 'पुनः' ठसा उठविला पाहिजे; व हा जो
पुनः ठसा उमटवावयाचा, तो तीं टोंकें, किंवा ते पहिले
व शेवटचे असे दोन दुवे, प्रत्यक्ष बनत आहेत अशा
स्वरूपानें उमटविला पाहिजे. आतां आपल्या ज्ञानश-
क्तीच्या एकंदर अवस्थारूपी शृंखलेचा अखेरचा दुवा
प्रत्यक्ष बनत आहे अशा स्वरूपानें आपल्याच ज्ञान-
शक्तीवर उमटवावयाचा, म्हणजे आपल्या ज्ञानशक्ती-
ची जी अखेरची अवस्था ती नष्ट झालेली आपण पहा-
त आहों, अशी आपल्या संबंधानें आपणास कल्पना
करावयाची! पण असें होणें शक्य आहे असें जर मा-
नावयाचें असेल, तर आपणांस असें मानतां आलें पा-
हिजे कीं, आपल्या ज्ञानशक्तीची 'अखेरची' अव-
स्था होऊन गेली, तरी ज्ञानशक्ति पुढें सुरू राहतेच,
तिचा अंत कांहीं होत नाहीं! पण असें म्हणणें म्हण-
जे अर्थात् शुद्ध वेड्याप्रमाणें बरळणें होय. ज्ञानशक्ती-
ची 'शेवटची' अवस्था होऊन गेली, तरी पुनः ज्ञा-
नशक्ति आपली शिल्लकच! हें संभवेल तरी कसें? ही
एक गोष्ट झाली. दुसरी गोष्ट अशी कीं, ह्याच प्रश्नाचा

जी अखेरची अवस्था असेल तिचें अस्तित्व, इतर कोणत्याहि अवस्थेच्या अस्तित्वाप्रमाणें, तत्पूर्वींच्या अवस्थांशीं जे तिचे संबंध त्यांच्या ज्ञानाच्या द्वाराच असूं शकणार. पण तिच्या संबंधानें जें हें ज्ञान ती ज्ञानशक्तीची एक अवस्थाच होय, व अर्थात् जीस आपण शेवटची म्हणून म्हणतों तिच्या 'नंतर'ची ही अवस्था होय; पण 'शेवटचीच्या नंतरची' असें म्हणणें म्हणजे शब्दांचा अर्थविपर्यास करणें होय. शेवटचीच्या नंतरची एकादी अवस्था असेल तरी कशी ? तशी जर असेल तर तिलाच शेवटची म्हणून म्हणावी लागेल. कोणी म्हणेल कीं, 'एवढेंच कीं नाहीं. म्हणा, तिला शेवटची म्हणा. त्यांत काय बिघडलें ?' पण असें म्हटल्यानें भागत नाहीं. कारण ती शेवटची होय असें ज्ञान आपणांस झालेंच पाहिजे, व असें जिच्या द्वारा ज्ञान होईल तिला '.शेवटची' म्हणून म्हणावें लागेल; हिला नव्हे. तात्पर्य, अशा रीतीनें अनवस्थाप्रसंग उत्पन्न होणार. असो. किंवा, ह्या बिकट प्रश्नाचा आणखी एका दृष्टीनें विचार करूं. ज्ञानशक्तीचें अस्तित्व कायम रहाण्यास एकसारखें अवस्थान्तर उत्पन्न होत राहणें ही गोष्ट जर अत्यन्त आवश्यक असेल,—म्हणजे अशीं अवस्थान्तरें सारखीं उत्पन्न होत राहिल्याविना ज्ञानशक्तीचें अस्तित्वच जर शक्य नसेल,—तर तत्पूर्वींचें अवस्थान्तर पूर्ण होऊन ही आपली मानीव अशी जी ज्ञानशक्तीची शेवटची अवस्था तिजप्रत जेव्हां आपण जाऊन पोंहोचतों, तेव्हां अर्थात् अवस्थान्तर होणेंच बंद होतें. व अवस्थान्तर बंद होतें, म्हणून ज्ञानशक्तिच

असें समजून त्यांचा विनियोग ग्रंथप्रकाशनाचें काम तसेंच चालू ठेवण्याच्या कामीं त्यांनीं केला. असो.) जगांतील दुसरा कोणताहि माणूस अशा वेळीं काय करता बरें ? खचीत ही एकदम हातीं आलेली रक्कम कोठें तरी व्याजीं लावून टाकता, किंवा कोणत्या तरी फायदेशीर धंद्यांत घालता, आणि त्या संवेदनात्मकतत्त्वमीमांसारूपी 'मेनके'च्या वाऱ्यासहि पुनः उभा राहताना; किंवा, फार तर, फारच संभाळून तिच्याशीं आपला फारा दिवसांचा सहवास तसाच ठेवता. पण स्पेन्सरसाहेबांच्या हातून तशी गोष्ट कालत्रयींहि होणार ! शिव ! शिव ! तें नांवहि नको. त्यांचें तत्त्वविवेचन हेंच केवळ जीवित. तेव्हां तो उद्योग बंद व्हावा कसा ! इतकी निराशा झाली असतांहि, त्यांनीं आपला कृतसंकल्प कायम ठेविला; व ग्रंथलेखनाचें व प्रकाशनाचें काम तसेंच अव्याहत चालविलें. आणि अरासें समाधान मानण्यासारखी गोष्ट एवढीच कीं, शेवटीं त्यांना त्यांच्या दृढनिश्चयाचें व एकनिष्ठेचें कांहींसें फळ, फार उशिरां खरें–पण मिळालें. म्हणजे, त्यांचे ग्रंथ प्रथम निघूं लागल्यानंतर बरोबर दोन तपांनीं त्यांचे गेलेले पैसे भरून आले, व जमाखर्चाची तोंडमिळवणी झाली ! खर्च केलेले पैसे २४ वर्षांनीं भरून यावे, ह्याचा अर्थ काय याचा वाचकांनीं विचार करण्यासारखा आहे; व त्यांच्यापैकीं जे कोणी धंदेवाले असतील त्यांनीं तर विशेषच करण्यासारखा आहे. बरें, २४ वर्षें एकसारखे अत्यंत मोठे मानसिक श्रम एकाद्यानें करीत रहावें, व इतकें करूनहि शेवटीं प्रारंभीं

खर्च केलेलें जें द्रव्य तेवढेंच पिशवींत शिल्लक राहिलेलें आढळावें, ह्याचा विचार सर्वांनींच करण्यासारखा आहे; ही थट्टा नव्हे. शिवाय, स्पेन्सरसाहेबांसारख्याचे ते गहन विचार. तेव्हां ते करण्यास मानसिक श्रम तरी किती पडले असतील ह्याची कल्पना तरी आपल्यास होऊं शकेल काय ? 'वसुधैव कुटुंबकं' असें नुसत्या शाब्दिक रीतीनें नव्हे, तर प्रत्यक्ष मानून, त्याच्यासाठीं खरोखरच तन, मन व धन हीं तिन्ही जर कोणीं खर्च केलीं असतील, तर, तीं स्पेन्सरसाहेबांनींच होत असें वरील हकीकतीवरून स्पष्ट होत नाहीं काय ? असो. तेव्हांपासून पुढें स्पेन्सरसाहेबांना आपल्या श्रमांचा द्रव्यरूप मोबदला बराच मिळूं लागला आहे, व त्यांच्या ग्रंथांचीहि विक्री नवीनच होत आहे हें खरें आहे. पण गरिबी असतांहि, व इतके भयंकर प्रतिकूल अनुभव आलेले असतांहि ज्या माणसानें इतकीं वर्षें तग धरिला तो किती पाणीदार, व किती दृढनिश्चयी असला पाहिजे ! पण जरा थांबा. अजून नाहीं झालें. त्यांच्या मनाच्या औदार्याची व हिंमतीची आणखी एक ह्यानंतरचीहि विलक्षण गोष्ट सांगावयाचीच आहे. ती ही कीं, समाजशास्त्रांतील सिद्धान्तांच्या पुराव्यादाखल म्हणून त्यांनीं कांहीं मोठमोठालीं कोष्टकें तयार करविलीं आहेत. तीं काय आहेत तें पुढें सांगूं. सध्यां वाचकांनीं इतकेंच लक्षांत ठेवावयाचें कीं, त्या कामीं त्यांनीं थोडेथोडके नव्हत तर २९९८ पौंड खर्च केले आहेत, पाण्यांत ओतले आहेत. सध्यां पौंडाला दर काय आहे ह्याचा वाचकांनीं विचार करावा. व ज्याच्या

जमाखर्चाची तोंडमिळवणी नुक्तीच झालेली आहे त्यानें त्याच कामीं इतके पैसे आणखी ओतणें म्हणजे काय ह्याचें बरोबर इंगित लक्षांत आणावें. म्हणजे स्पेन्सर-साहेबांच्या मनाच्या मोठेपणाची खरी किंमत कांहीं अंशीं तरी त्यांच्या ध्यानांत येईल. असो. पण त्या उदारात्म्याला त्या पैशाची कांहीं तरी पर्वा आहे काय? त्या रकमेच्या संबंधानें ते विनोदानें कधींकधीं असें म्हणतात कीं, शंभर वर्षांवर जरी आपण जगलों, तरी ती रक्कम आपली आपणास परत मिळेल अशी आपणास आशा नाहीं! धन्य! धन्य! धन्य! आह्मी सर्व इतकेंच चिंतितों कीं बेहत्तर आहे त्यांची रक्कम त्यांस परत न मिळाली तरी, पण ते शतायू होवोत!

ग्रंथ

स्पेन्सरसाहेबांच्या एकंदर जीवितक्रमांत बुद्धिविषयक गोष्टींचाच भरणा फार आहे; एवढी गोष्ट वरील हकीकतीवरून वाचकांच्या लक्षांत आलीच आहे. दुसरा व्यापार नाहीं, धंदा नाहीं, उद्योग नाहीं; प्रथम मनांतल्या मनांत विचार करावयाचे, व ते तयार झाले म्हणजे ग्रंथरूपानें प्रकाशित करावयाचे, हाच धंदा, हाच उद्योग व हाच व्यापार. तेव्हां त्यांच्या जीवितक्रमाची जर किंमत ठरवावयाची असेल तर त्यांच्या त्या मेंदुरूपी टंकसाळींतून अस्सल विचाररूपी नाणीं किती पडलीं आहेत, व त्यांचा यथार्थत्वरूपी आवाज कसा काय खणखणतो, हेंच पाहिलें पाहिजे. आपल्यामध्यें, म्हणजे सर्व मानवजातींमध्यें, त्यांचा जो

अवतार झालेला आहे तो गुरु व तत्त्वज्ञ ह्या दोन स्वरूपांनींच झालेला आहे. तेव्हां त्यांना जो ही विचाररूपी देणगी प्राप्त झालेली आहे तिच्यापासून त्यांनीं आपल्यास काय निष्पत्ति करून दिली आहे, ह्या प्रश्नाचा विचार आपणास कर्तव्य आहे. तात्पर्य, मानवजातीच्या पूर्वीच्या ज्ञानांत व कल्पनांत त्यांनीं नवी भर काय टाकिली आहे ह्या गोष्टीचा विचार आपणास कर्तव्य आहे.

ह्या प्रश्नांस उत्तरें देतांना एक गोष्ट आपण ध्यानांत वागविली पाहिजे. ती ही कीं, स्पेन्सरसाहेबांचें लेखन सुरू होण्याच्या पूर्वी 'उत्क्रांति' हा जो शब्द तो कोणाच्या कानीं देखील पडलेला नव्हता. आणि हल्लीं तो शब्दचसा काय पण तें (उत्क्रांति) तत्त्वहि लोकांस इतकें परिचित झालें आहे कीं, स्पेन्सरसाहेबांच्या शिष्यांचे जे त्या तत्त्वास अनुसरून लिहिलेले अनेक विषयांवरील अनेक ग्रंथ त्यांतच लोक गुंग होऊन त्यांचा जो गुरु त्याच्या कृतीचा पुष्कळांस कधींकधीं विसरहि पडतो. म्हणून स्पेन्सरसाहेबांची जी एकंदर तत्त्वमीमांसा आहे तिचें सार काय आहे हें अगदीं थोडक्यांत पाहूं.

त्यांच्या एकंदर मताचा पाया 'आदितत्त्वें' हा जो त्यांच्या संघटनात्मकतत्त्वमीमांसासरणीपैकीं प्रास्ताविक ग्रंथ त्यांच्यांत सांपडतो हें एथें विशेष स्पष्टपणें सांगितलें पाहिजे असें नाहीं. ह्या ग्रंथाची प्रथमावृत्ति १८६२ ह्या सालीं त्यांनीं प्रसिद्ध केली; पण त्याच्यांत पुष्कळच सुधारणा करून, आकार वाढवून, व एकंदर विचारसरणींत व निरूपणपद्धतींतहि फार सु-

च्या मध्यें एक पडदा आहे. तो पडदा पक्वाशयांच्या बाजूस जरासा ताणला जातो हें एक कारण. त्यामुळें वर सांगितलेला खोलगा अर्थात् कांहींसा मोठा होतो. शिवाय, छातीच्या दोहों बाजूंस ज्या बरगड्या आहेत त्या जराशा वर उचलल्या जातात, हें दुसरें कारण. हें त्या शास्त्रज्ञाचें बोलणें ऐकून आपण त्याला पुनः असा प्रश्न करितों कीं, बरगड्या वर उचलल्या म्हणून हा छातीचा खोलगा जास्त विस्तृत कां व्हावा? तो म्हणतो,—असें पहा कीं, आपल्या पाठीचा जो कणा आहे त्यांतूनच ह्या बरगड्या दोहों बाजूंस निघालेल्या आहेत, व छातीकडच्या भागाला त्या वाढत आलेल्या आहेत. अर्थात् पाठीकडचीं त्यांचीं टोंकें कण्याला चिकटलेलीं आहेत; व पोटाकडचीं, म्हणजे पुढच्या बाजूचीं, सुटीं आहेत. तो म्हणतो कीं दुसरी एक गोष्ट ह्या बरगड्यांच्या संबंधानें ध्यानांत ठेविली पाहिजे. ती अशी कीं, त्यांच्यामध्यें व पाठीच्या कण्यामध्यें जो कोन असतो तो काटकोनापेक्षां नेहमीं कमी असतो. पण ह्या बरगड्या जेव्हां श्वास आंत घेतेवेळीं उचलल्या जातात, तेव्हां तो कोन अर्थात् मोठा होतो, व त्यामुळें ह्या खोलग्याचें एकंदर क्षेत्रफळ वाढतें. हें त्याचें म्हणणें आपल्याबरोबर लक्षांत यावें म्हणून भूमितिशास्त्रांतील कांहीं गोष्टी तो आपणास समजून सांगतो. तो म्हणतो,—असें पहा कीं, समान्तरभुज अशी जर एकादी चतुष्कोण आकृति काढिली व तिच्या भुजांची लांबी न वाढवितां एकमेकांना लागून असणाऱ्या तिच्या दोन भुजांमधील कोन जर मोठा केला, तर तो कोन मोठा होऊन आ-

कारानें काटकोनाच्या जवळ जवळ जसजसा येत जाई-ल, तसतसें त्याच चतुष्कोणाचें क्षेत्रफळ पूर्वींच्या मानानें जास्त जास्त वाढत जातें. तशी स्थिति ह्या ठिकाणीं होऊन छातीचा खोलगा विस्तृत होतो. हें त्याचें बोलणें ऐकून आपण म्हणतों कीं, बरगड्या वर उचलल्यानें खोलगा कसा मोठा होतो हें आपणास ' समजलें. ' पण, पुनः ' समजलें ' म्हणजे काय झालें ? तर, समान्तरभुज चतुष्कोण आकृतींच्या क्षेत्रफळाच्या संबंधानें भूमितिशास्त्राचा जो सामान्य सिद्धान्त त्यास अनुसरूनच ही गोष्ट होते असें ध्यानांत आणून आपण तीस त्या सिद्धान्ताचीं जीं इतर उदाहरणें त्यांच्या वर्गांत गोंवून दिलें. ह्याचा अर्थ,—'समजलों.' असो. पण एवढ्यानेंच आपलें समाधान होत नाहीं. म्हणून पुनः आपण त्यास असा प्रश्न करितों कीं, हा खोलगा मोठा झाला म्हणून काय झालें ? त्यामुळें हवा जोरानें त्यांत काय म्हणून शिरावी ? त्यावर तो असें उत्तर देतो कीं, हा छातीचा आंतील खोलगा जेव्हां पूर्वीपेक्षां आकारानें मोठा होतो, तेव्हां त्यांत असलेल्या हवेवरचा दाब अर्थात् कांहीं अंशीं कमी होतो. असें झालें म्हणजे ती हवा जास्त प्रसरण पावते; कारण, असें करणें हा एकंदर वायूंचा धर्मच आहे. ती हवा प्रसरण पावली म्हणजे तिची एकंदर प्रतिबंधक शक्ति कमी होते, व त्यामुळें बाह्यहवेस आंत शिरण्यास पूर्वी जितका प्रतिबंध तीस करतां येत होता, तितका आतां करतां येत नाहीं. आतां इतर प्रवाही द्रव्यांप्रमाणें हवेचाहि दुसरा एक धर्म असा आहे कीं,

तिचा बाह्यद्रव्यांवर सर्व दिशांनी सारखा दाब असतो. व म्हणून ह्या बाह्यहवेवर आंतल्या हवेचा प्रतिबंध कमी झाल्यामुळें, तिकडे तिचा प्रवाह सुरू होतो; व त्यामुळें हवा ह्या छातीच्या खोलग्यांत जोरानें शिरूं लागते. ह्यास दुसरा दृष्टान्त पाहिजे असल्यास पाण्याचा घ्यावा. एकादी पोकळ नळी घेऊन तिचें एक टोंक तोंडांत धरून दुसरें टोंक पाण्यांत बुडविलें, व नंतर नळींतील हवा तोंडानें आंत ओढून घेतली, म्हणजे नळींतून पाणी चढून तोंडांत येतें, हें सर्वांनीं पाहिलेंच असेल. त्या ठिकाणींहि अशीच स्थिति होते. नळींतील कांहीं हवा ओढली गेल्यामुळें, व बाहेरची दुसरी हवा आंत शिरण्यास वाव नसल्यामुळें, तिच्यांतील बाकीच्या हवेवरचा दाब कमी होऊन ती प्रसरण पावते. व पाण्याचाहि हवेप्रमाणें चोहोंकडे दाब सारखा असल्यामुळें नळीच्या बाजूस त्यास प्रतिबंध कमी होऊन, तें तींत प्रवेश करून वर चढतें. असो. दृश्य असें जलरूपी प्रवाही द्रव्य त्याचा हा दृष्टान्त ऐकून आपल्याला वाटतें कीं, हवा फुप्पुसांत जोरानें कां शिरते ह्याचें कारण आपण ‘समजलों’. पण ह्या ठिकाणींहि आपण समजलों तें काय? तें इतकेंच कीं, प्रवाही द्रव्यांच्या अंगीं एक विशेष धर्म आहे. हवा हें एक प्रवाही द्रव्य आहे. म्हणून त्याच्या अंगीं तो दृष्टीस पडतो. इतकेंच काय तें. असो. प्राण्याचीं चलनवलनें कशीं होतात, असा जर दुसरा प्रश्न आपण केला, तर त्यास असें उत्तर येईल. एकादा जड पदार्थ उचलावयाचा असल्या, म्हणजे त्याच्या खालीं

एकादें लांब लांकूड घालून तो उचलतात, हें सर्वांनीं पाहिलेंच आहे. असो. अशा प्रकारचीं जीं यंत्रें असतात, त्यांस यंत्रशास्त्रांत तरफी किंवा उटाळी असें म्हणतात. त्यांच्या दोन जाती असतात. साध्या तरफी व संमिश्र तरफी. उदाहरणार्थ, चाकू हें साध्या तरफीचें उदाहरण आहे, व कातरी हें संमिश्र तरफीचें आहे. पावडी, खोरीं, आडकित्ते, चिमटे, तराजू वगैरे एकंदर हीं यंत्रें असल्या तरफांचींच उदाहरणें होत. असो. ह्या तरफा जशा बाह्यसृष्टींत दृष्टीस पडतात, तशाच त्या आपल्यांत शरीरांतहि सर्वत्र आहेत, व त्या हाडांच्या बनलेल्या आहेत. हातांचे, पायांचे, जबड्याचे, बोटांचे एकंदर सांधे ह्या सर्व तरफाच होत. व स्नायु आकुंचन पावून त्या जेव्हां आकुंचन पावतात, तेव्हां आपल्या शरीराच्या त्या त्या भागांस चलनवलनें उत्पन्न होतात. ह्या सर्व गोष्टी ऐकून आपण म्हणतों कीं, आंपणास ह्या चलनवलनांचें कारण पूर्णपणें नाहीं तरी कांहींअंशीं, 'समजलें.' पूर्णपणें समजलें नाहीं असें म्हणण्याचें कारण इतकेंच कीं, स्नायु आकुंचन कसे पावतात हें आपल्या लक्षांत अद्यापि मुळींच आलें नाहीं. त्यास तो शास्त्रज्ञ असें सांगतो कीं, ही गोष्ट समजण्यास फार कठीण आहे; पण दृष्टान्तांनीं कांहीं अंशीं ध्यानांत येईल. तो म्हणतो, असें पहा कीं, मऊ असे जर कांहीं लोहचुंबक घेऊन रांगेनें मांडले, व त्यांच्यावर रासायनिक तऱ्हेनें वीज उत्पन्न करून तिचा प्रवाह सोडिला, तर ते लोहचुंबक एकमेकांच्या जवळ येऊं लागतात, व त्यामुळें त्यांची एकंदर रांग पूर्वीपे-

शक्तिच नष्ट होई तोंपर्यंत तो नष्ट होत नाहीं. असो.

ह्या प्रकरणांत हा जो कांहींअंशीं बराच लांबलचक व सर्व बाजूंनीं संपूर्ण असा एकंदर कोटिक्रम रचला, त्याचें आतां सार काय निघतें तें सांगतों. ज्यास आपण वास्तविकरीत्या ज्ञान ही संज्ञा देतों, तें एकंदर ज्ञान 'सापेक्ष' होय—असें विधान केलें कीं त्या विधानांतच—'अनपेक्ष' म्हणून कांहीं अस्तित्वांत आहे—ह्या विधानाचा अंतर्भाव कसा होतो ही गोष्ट प्रथम आपण सिद्ध करून दाखविली. नंतर, आपलें एकंदर ज्ञान 'सापेक्ष' होय—हा सिद्धान्त स्थापन करण्यास जी एकंदर प्रमाणशृंखला तत्त्ववेत्ते लावून देतात, त्यांपैकीं प्रत्येक प्रमाणांत, 'अनपेक्ष' म्हणून कांहीं अस्तित्वांत आहे—ही गोष्ट गृहीत केलेली कशी दिसते, हें स्पष्ट करून सांगितलें. तदनंतर, आपण अशी गोष्ट सिद्ध केली कीं, आपणास कोणत्याहि गोष्टीचा विचार करणें असेल तर तो ज्याअर्थी संबंधस्वरूपानेंच करावा लागतो, त्याअर्थी वास्तविक म्हणून कांहीं तरी 'अनपेक्ष' अस्तित्वांत असून त्याच्याशीं 'सापेक्ष' हें संबद्ध होय. अशा दृष्टीनें 'सापेक्षा'कडे पाहिल्याशिवाय त्याची (सापेक्षाची) कल्पनाच होणें नाहीं. पुढें आपण असें सिद्ध केलें कीं वास्तविक 'अनपेक्ष' किंवा 'केवल' म्हणून कांहीं तरी अस्तित्वांत आहे, ही गोष्ट स्वतःसिद्ध समजून गृहीत केली नाहीं, तर 'सापेक्ष'च केवल, म्हणजे अनपेक्ष, होऊन जातें; व अशा रीतीनें आपल्या एकंदर विचारसरणींत जबरदस्त आत्मविरोध उत्पन्न होतो. शेवटीं आपण विचारव्यापाराच्या सरणीचा विचार करून पा-

हिला; व त्यावरूनहि ह्या एकंदर दृश्यविश्वाच्या मागें कांहीं तरी वास्तविक सत्त्व आहेच आहे–ही ज्ञानवत्ता आपणास आपल्यांतून क्षणभरहि काढून टाकतां येत नाहीं, ही गोष्ट स्पष्ट करून दाखविली; व ह्या गोष्टी-वरून, त्या वास्तविक सत्त्वाच्या अस्तित्वाविषयीं सर्वथैव व सर्वदैव अविनाशी असा दृढसमज आपल्या ठि-काणीं कसा उत्पन्न होतो हेंहि स्पष्ट करून दाखविलें.

प्रकरण ५

एकवाक्यता



२७. एवंच आपल्या कोटिक्रमरूपी जाळ्याचे प्रमाणरूपी सर्व धागे एकाच सिद्धान्तरूपी मध्यबिंदूशीं येऊन मिळतात. दुसऱ्या व तिसऱ्या प्रकरणांत कार्यपद्धतिद्वारा किंवा अनुभवदृष्ट्या जीं अनुमानें आपण काढिलीं त्यांचेंच, गत प्रकरणांत कारणपद्धतिद्वारा किंवा विचारदृष्ट्या जें अनुमान निघालें त्यानें पुष्टीकरण होतें. 'बाह्यसृष्टिशास्त्रा'चे किंवा 'अनात्मविद्ये'चे जे अत्यन्त गहन प्रश्न त्यांस उत्तरें देण्यास आपण प्रयत्न करूं लागलों म्हणजे आपल्या बुद्धीचें जें नानाविध दौर्बल्य आपल्यास स्पष्टपणें दिसून येतें, तसें दौर्बल्य आपल्या बुद्धीच्या ठिकाणीं वास्तविकरीत्याच असणें ही गोष्ट ज्या नियमांनीं आपली बुद्धि बद्ध आहे त्या नियमांप्रमाणेंच अगदीं अपरिहार्य कशी आहे, हें 'अंतःसृष्टिशास्त्र' किंवा 'आत्मविद्या' आपल्यास सिद्ध करून दाखविते. विश्वांतील दृश्यचमत्कारांच्या मुळीं जें वास्तविक सत्त्व असेल तें उमगून काढण्यासाठीं जे जे प्रयत्न आपण करितों ते सर्व व्यर्थ होतात असें पाहून आपली अशी खात्री होते कीं, तें सत्त्व आपल्या बुद्धीस नेहमींच सर्वथैव अगम्य असें राहणार. पण आपल्या बुद्धीचें अंतःस्वरूप काय आहे ह्याचा जेव्हां आपण विचार करितों तेव्हां तीस तें सत्त्व नेहमींच सर्वांशीं अगम्य राहणें अगदीं अनिवार्य कसें आहे,

ह्याबद्दलहि आपली पक्की खात्री होऊन जाते. आतां हा सिद्धान्त अगदीं जशाचा तसाच घेतल्यास, माणसाच्या कांहीं उपजत दृढसमजांशीं तो अगदीं विसंगतसा दिसतो. पण त्या सिद्धान्ताला फारच भिन्न स्वरूप देणारा असा एक दुसरा विचार आहे. तो ध्यानांत आणिला म्हणजे त्या समजांशीं हा सिद्धान्त विसंगत नव्हे तर सुसंगतच आहे, ही गोष्ट शेवटीं आपल्या ध्यानांत येते. 'जाणणें' ह्या शब्दाचा जो अगदीं धात्वर्थ आहे त्याअर्थी, 'केवला'चें कोणत्याहि प्रकारचें किंवा अत्यन्त अल्पहि ज्ञान होणें ही गोष्ट जरी अगदीं अशक्य होय, तरी त्यास ('केवला'स) अस्तित्व आहेच आहे ही गोष्ट स्वतःसिद्धवत् गृहीत करणें हा आपल्या एकंदर ज्ञानशक्तीचा अगदीं मूळ पायाच आहे, असेंहि आपणास विचारांतीं आढळून येतें. दुसरें असें आढळून येतें कीं, आपली ज्ञानशक्ति जेथपर्यंत कायम आहे तेथपर्यंत ह्या गृहीत गोष्टीस तिच्यांतून समूळ काढून टाकण्यास आपणास बिलकूल सामर्थ्य असत नाहीं. व हा विचार मनांत आणिला म्हणजे, ही गृहीत गोष्ट खरी मानण्यास आपणास जितका भरभक्कम आधार आहे तितका दुसरी कोणतीच गोष्ट खरी मानण्यास कसा असूं शकणार नाहीं, ह्याहि गोष्टीबद्दल आपली खात्री होऊन जाते.

तर मग, समेट करण्यासाठीं जो आधार शोधून काढावा म्हणून आपण प्रस्तुत विवेचनास सुरवात केली तो आधार ह्या ठिकाणीं आपणास सांपडला. हा द्धान्त असा आहे कीं, तो खरा होय ला.

वेळां सप्रमाण सिद्ध करून दाखविलेलें आहे. असें झा- लेलें असूनहि त्यांपैकीं प्रत्येक विधानाचें धर्मानें प्रत्ये- ककालीं आग्रहपूर्वक पुनः पुनः प्रतिपादन केलेलें आहे. व त्यांतल्या त्यांत विशेष चमत्कार हा कीं, परीक्षणा- च्या तडाक्यांत त्या विधानाचा किंवा प्रतिपादित मता- चा टिकाव लागावयाचा नाहीं असा धर्मास मनांतल्या मनांत बराच संशय आला असूनहि त्यानें असें वर्तन ठेविलेलें आहे. आपला आंतील किल्ला कधींहि कोणा- स फोडतां यावयाचा नाहीं हें एकाद्या किल्लेदारास माहीत नसल्यामुळें त्यानें त्याच्या बाहेरील प्रत्येक मोडक्या तटाचें, शत्रु त्याच्यावर येऊन भिडला अस- तांहि वृथा संरक्षण करण्याच्या कामीं वेडेपणानें जीव देण्यास तयार व्हावें, तद्वतच आजपर्यंत धर्माची स्थि- ति झालेली आहे. आपला मुख्य पाया जो वरील मह- त्तम सिद्धान्त तो इतका भरभक्कम, किंबहुना अभंग आहे कीं त्याची एकहि वीट कधीं कोणास हालवतां येणार नाहीं ही गोष्ट धर्माच्या ध्यानांत न येऊन, त्या सत्यावर दुसऱ्या कांहीं विधानांचीं घातलेलीं जीं फाटकीं तुटकीं पांघरूणें तीं अगदीं फाटून जाण्यासार- खीं आहेत हें त्यांच्या लक्षांत आलें असूनहि—किंबहु- ना लक्षांत आणून दिल्यावरहि, त्यांस धड राखण्याचा वृथा खटाटोप 'धर्मा'नें शुद्ध हट्टवादानें आजपर्यंत चाल- विलेला आहे. तिसरा एक धर्मभ्रष्टतेचा प्रकार 'धर्मा'च्या ठिकाणीं जो आजपर्यंत व्यक्त झालेला आहे तो त्यांच्यापेक्षांहि अतिशय भयंकर आहे. तो हा कीं, जो आपला व केवळ आपलाच मुख्य विश्वास म्ह-

णून 'धर्म' शेखी मिरवितो, त्या विश्वासावर किंवा दृढ-समजुतीवर देखील आपला विश्वास पुरा नाहीं, असें 'धर्म'नें नेहमीं व्यक्त केलें आहे. आपला मुख्य पाया खरोखरच किती मजबूत आहे हें 'धर्मा'च्या लक्षांत बरोबर रीतीनें कधींच आलेलें दिसत नाहीं. अगदीं कडक धर्माभिमान्यांच्या ठिकाणीं देखील जी धर्मावर निःसीमभक्ति आपल्या दृष्टीस पडते तिच्या देखील अगदीं आंतल्या आंतल्या गाभ्यांत अश्रद्धेचा कोंब अगदीं लपून उगवलेला दिसतो. आणि 'शास्त्रा'शीं अगदीं समोरासमोर गांठ पडली असतां त्याशीं स्वमत-परीक्षणरूपी युद्ध करण्यास 'धर्म' जो इतका भितो त्या भीतीस कारण ही गुप्त अश्रद्धाच झालेली आहे. पूर्वी ज्या भोळसर समजुती आपण अगदीं उराशीं बांधून ठेविल्या होत्या, त्या एकामागून एक अशा रीतीनें कशा सोडून द्याव्या लागल्या, व आपले अत्यन्त लाडके असे समज दिवसेंदिवस जास्त जास्त डळमळीत कसे होत आहेत, ह्या गोष्टी धर्माच्या नजरेस पुन्हा आलेल्या असल्यामुळें, त्यास मनांतून अशी जबरदस्त भीति पडलेली आहे कीं, कदाचित् एक दिवस आपले सर्वच समज चुकीचे आहेत असें सिद्ध होईल, व आपला भ्रमाचा भोंपळा फुटून जाईल. सारांश, त्याच्या मनांत अशी शंका उत्पन्न झालेली दिसते कीं, जें 'आदिकारण' आपल्यास अगदीं 'अगम्य' म्हणून वाटतें, तें खरोखरच तसें आहे कीं काय ! असो.

एवंच, 'धर्मा'च्या संबंधानें आपण एक गोष्ट नेहमीं ध्यानांत ठेविली पाहिजे. ती ही कीं, त्यानें कितीहि

चुकीच्या समजुती जरी उराशीं बाळगून ठेविलेल्या असल्या किंवा कितीहि धर्मभ्रष्टता जरी दाखविलेली असली, तरी एका महासत्याचें प्रतिपादन व प्रसार त्यानें नेहमींच केलेला आहे. ह्या महासत्याची प्रत्यभिज्ञा त्यास कितीहि अपूर्ण रीतीनें झालेली असेना, तथापि पहिल्यापासून ती 'धर्मा'चा केवळ जीव होऊन बसलेली आहे. आणि त्याच्या ठिकाणीं दिसणारीं जीं नानाविध व्यंगें—कीं जीं पूर्वी फारच ढळढळीत होतीं, पण हल्लीं हळूहळू कमी कमी होत आहेत—तीं व्यंगें म्हणजे दुसरें कांहीं नव्हे, तर ज्या महासत्याची प्रत्यभिज्ञा त्यास अंशतःच झालेली होती त्यासच पूर्णपणें ओळखणें ही गोष्ट त्यास साध्य झाली नाहीं. 'धर्मा'मध्यें जें खरोखर धार्मिक तत्त्व आहे तें नेहमींच चांगलें म्हणून ठरलेलें आहे. त्याचें जें तत्त्व विचारदृष्ट्या खोटें, व व्यवहारदृष्ट्या दोषमय, असें ठरलेलें आहे तें त्याचें अधार्मिक तत्त्व होय; आणि ह्या तत्त्वापासून त्याची शुद्धि आजपर्यंत सारखी होत गेलेली आहे.

२९. आणि 'धर्मा'ची आजपर्यंत जी ही सारखी शुद्धि चालविलेली आहे, ती कोणीं म्हणाल तर 'शास्त्रानें'. अगदीं प्रारंभीपासून हें कर्तव्य 'शास्त्र' बजावीत आलें आहे ह्या गोष्टीचें आपणास नेहमीं विस्मरण होतें. ह्या बाबतींत आपण 'शास्त्रा'चे अत्यन्त ऋणी आहों ही गोष्ट 'धर्म' तर मुकाट्यानें नाकबूलच जातो. पण चमत्कार असा कीं, 'धर्मा'वर आजपर्यंत आपण किती उपकार क-

ही असें सिद्ध करून दाखविण्यास तयार आहों कीं, 'धर्मा'ची स्वविषयक जी अत्यन्त क्षुद्र कल्पना प्रारंभीं होती ती हळूहळू टाकून देऊन सध्यां आत्मविषयक जी बरीच उदात्त कल्पना त्यानें संपादिली आहे, ती क्रमाक्रमानें संपादण्याच्या कामीं, प्रत्येक प्रसंगीं, त्यास 'शास्त्रा'नें साहाय्य केलेलें आहे; किंवा कदाचित् ती संपादण्यास 'शास्त्रा'नें त्यास भाग पाडिलें आहे असें म्हटल्यास जास्त यथार्थ होईल. इतकेंचसें काय ? पण हल्लीं देखील त्याच कल्पनेस जास्त जास्त उदात्त स्वरूप देण्याचा उद्योग 'धर्मा'नें तसाच पुढें चालवावा, एतदर्थ 'शास्त्र', जणूं काय, त्यास मागून सारखें ढकलीतच आहे.

'शास्त्र' शब्दाचा जर वास्तविक अर्थ पाहिला तर, आपल्या सभोंवतीं विश्वांत जे एकंदर चमत्कार होतात ते कोणत्या क्रमानें होतात त्याबद्दलचें जें निश्चित व व्यवस्थित ज्ञान त्या सर्वांचा समावेश शास्त्रांत होतो. बरें, धर्मभोळेपणाची कोणतीहि वेडी समजूत घेतली तरी तिच्या मुळीं वरील क्रमाच्या अभावाची किंवा अव्यवस्थितपणाची कल्पना नेहमींच दृष्टीस पडते. तेव्हां विश्वांतील एकंदर व्यापारांत व्यवस्थितपणा आहे ही गोष्ट 'शास्त्रा'च्या द्वारा जसजशी जास्त जास्त स्पष्ट रीतीनें स्थापन होत गेली तसतशी धर्मभोळेपणाची जी अव्यवस्थेची कल्पना ती सहजच कशी सुधारत गेली असेल, हें त्यावरून स्पष्टरीत्या ध्यानांत येतें. विश्वांत आपल्या दृष्टीस नेहमीं पडणारीं अशीं कांहीं ढळढळीत कार्यें नेहमीं कांहीं नियमित अशाच क्रमानें होतात ही

शास्त्रज्ञ जो केप्लर त्यानें असा शोध लाविला कीं, सूर्य हा दररोज पृथ्वीसभोंवतीं प्रदक्षिणा करीत नसून, उलट, पृथ्वी व इतर ग्रह सूर्यासभोंवतीं आपाआपल्या वर्षांतून एकदां प्रदक्षिणा करितात; व त्यांचे प्रदक्षिणामार्ग पूर्ण वर्तुल नसून दीर्घवर्तुलाकार असतात; व सूर्य हा ह्या दीर्घवर्तुलांच्या मध्यभागीं नसून, त्या दीर्घवर्तुलांस जीं दोन केंद्रस्थानें असतात त्यांपैकीं कोणत्या तरी एका स्थानीं असल्यामुळें, ह्या ग्रहांचा प्रदक्षिणा करतांना जो गमनवेग असेल तो नेहमीं सारखा नसून अशा प्रमाणानें कमजास्त होत असतो कीं, सारख्या वेळांत सारखें क्षेत्र त्यांनीं आक्रमावें. हा शोध जेव्हां केप्लर ह्यानें केला तेव्हां त्याबरोबरच त्यानें असाहि तर्क काढिला कीं, प्रत्येक ग्रहाच्या ह्या अशा भानगडीच्या गति सुयंत्र चालवण्यास त्यांच्या ठिकाणीं कोणत्या तरी एकाद्या महापुरुषाचें अधिष्ठान असलें पाहिजे. असो. ह्या ठिकाणीं एक गोष्ट आपल्या दृष्टीस पडते. ती अशी कीं, शास्त्रज्ञानाचा विस्तार जसा वाढत चालला तशी, सूर्य घोड्यांच्या रथांत बसून आकाश आक्रमितो ही जी यंत्रशास्त्रानुसार होणाऱ्या सामान्य गतीची ढोबळ व मूर्त कल्पना ती नष्ट होऊन, तिच्याऐवजीं अनिश्चित व समजण्यास कमी सुलभ अशा एका शक्तीची कल्पना माणसाच्या मनांत उत्पन्न झाली. तथापि ह्या ग्रहांच्या कांहीं नियमास अनुसरून पण नेहमीं कमजास्त होणाऱ्या, अशा ज्या असम गति त्या उत्पन्न करणारा कोणीतरी विशेष महापुरुष असेल अशी कल्पना करणें अगदीं जरूर आहे असें केप्लरास

वाटलें. शेवटीं न्यूटननें असें सिद्ध करून दाखविलें कीं, ग्रहांच्या ज्या ह्या नेहमीं कमजास्त वेगानें, व दीर्घवर्तुल प्रदक्षिणा–मार्गाच्या कमजास्त आंतबाहेर, अशा रीतीनें सूर्याभोंवतीं प्रदक्षिणा होतात, त्या गुरुत्वाकर्षणरूपी एका सार्वत्रिक नियमास अनुसरून होतात. तात्पर्य ह्यावेळीं केप्लर साहेबानें कल्पिलेले ग्रहाधिष्ठित महापुरुष नष्ट होऊन त्यांच्याऐवजीं गुरुत्वाकर्षणशक्तीचें अधिष्ठान ग्रहाच्या ठिकाणीं उत्पन्न झालें. पण कल्पनांमध्यें ही जी जबरदस्त क्रांति झाली तिचें वास्तविक स्वरूप काय, ह्याचा जर विचार केला तर असें स्पष्ट दिसून येतें कीं, कल्पना करण्यास फार सुलभ अशी महापुरुषरूप कर्तृशक्ति पदच्युत होऊन, तिच्याऐवजीं गुरुत्वाकर्षणरूप अगदीं अकल्प्य अशा कर्तृशक्तीची स्थापना तिच्या जागीं होऊन बसली. कारण गुरुत्वाकर्षणाचा जो नियम आहे त्याचें जरी आपल्या मनास आकलन करतां येतें, तरी गुरुत्वाकर्षण म्हणून जी शक्ति आहे तिचें वास्तविक चित्र आपल्या मनावर आपणास कांहींच उठवितां येत नाहीं. स्वतः न्यूटननेंच ही गोष्ट कबूल केली होती. तो असें म्हणत असे कीं, पोकळींत सर्वत्र कांहींतरी अतिशय पातळ असें वाहक द्रवद्रव्य पसरलेलें आहे असें कल्पिल्याशिवाय ह्या गुरुत्वाकर्षणशक्तीचा कांहींच उमज आपल्या मनास पडत नाहीं. आणि असल्या वाहक द्रव्याची कल्पना केल्यानेंहि गुरुत्वाकर्षणशक्ति आपला व्यापार कसा चालविते हें आपणास खरोखर मनानें आकलत नाहीं, ही गोष्ट आम्ही आधींच (कलम १८ ह्यांत) सविस्तर

करण्यास एकच मार्ग खुला आहे. कारण केवळ इच्छेच्या जोरावर कोणासहि खऱ्याचें खोटें किंवा खोट्याचें खरें करतां येणार नाहीं; किंवा अनेक प्रकारचीं 'भूमितिशास्त्रें', किंवा अनेक प्रकारचीं 'पदार्थविज्ञानशास्त्रें' बनवितां येणार नाहींत. म्हणून 'सर्वव्यापी' अशा त्या 'कारागिरास'हि विश्व अमुक अमुक तऱ्हेनें बनवावयाचें असा त्याजबद्दल मनांत नमुना तयार करण्याच्या कामीं, किंवा अंतरिक्षांतून निरनिराळ्या गोलांचे प्रदक्षिणामार्ग रेखून देण्याच्या कामीं, किंवा कधीं न बदलणारी अशी जी प्रारंभींची हवा तिच्यांत निरनिराळ्या ऋतूंच्या मानानें फरक व्हावे अशी व्यवस्था करण्याचे कामीं, वर्तुळें, मापें, व प्रमाणें ह्यांच्या संबंधाचे जे 'गणितशास्त्रा'चे ठराविक नियम आहेत त्यांसच अर्थात् अनुसरावें लागलें असलें पाहिजे." तात्पर्य ह्या गृहस्थानें ह्या ठिकाणीं 'ईश्वरा'स आपल्यांतील सुतारासारख्या कारागिराची पूर्ण उपमा दिली आहे. कारण ह्या सामान्य सुतारास जंगली लांकडासारखें ओबडधोबड कच्चें द्रव्य घेऊन त्यास रंध्यानें वगैरे जसा योग्य आकार द्यावा लागतो, तसाच ह्या 'मोठ्या' सुतारासहि विश्वघटक कच्चें द्रव्य घेऊन त्यास साफसूफ करावें लागतें. इतकेंच म्हणून देखील ह्या गृहस्थाचें समाधान झालें नाहीं. तर 'ईश्वरा'च्या आत्म्याबद्दलहि त्यानें पुरें वर्णन केलेलें आहे; व त्या ठिकाणीं असें म्हटलें आहे कीं, आपल्या उच्च व नीच मनोविकारांचा त्यांच्या निमर्नीच्या मानानें जो अनुक्रम आपण लावतों त्याच्या धोरणानें 'ईश्वरा'चा स्वभाव बसा असेल, व त्याच्या म-

जेव्हां त्याचा कोणी उच्छेद करून टाकावा तेव्हां थो-डक्याशा निराळ्या स्वरूपानें, पण पहिल्यापेक्षां जास्त जोरानें, पुनः तो वाढीस लागतोच लागतो. ह्या सर्व गोष्टी ध्यानांत आणतां आपणास असें अनुमान करणें अगदीं भागच पडतें कीं, माणसाच्या एकंदर जीवितास ह्या निरनिराळ्या धर्मस्वरूपांचें साहचर्य असणें ही गोष्ट अगदीं आवश्यक होय; व दुसरें अनुमान असें काढावें लागतें कीं, जे जे विशिष्ट धर्म ज्या ज्या समाजांत मूळपासूनच उत्पन्न झालेले असतील ते ते प्रत्येकीं त्या त्या समाजास अगदीं यथायोग्यच होत. प्रस्तुत प्रश्नाचा अगदीं खोल किंवा उदात्ततमदृष्टीनें विचार करून पाहतां आपणास असें कबूल करावें लागतें कीं, ज्या महा उत्क्रान्तीचे आदि व अंत हे दोन्हीहि आपल्या ज्ञानशक्तीला किंवा केवळ कल्पनाशक्तीलाहि अगदीं अगोचर आहेत अशा त्या महाउत्क्रान्तीचे, हे निरनिराळे धर्म म्हणजे प्रत्यक्ष घटकावयवच होत. म्हणजे, महा 'अज्ञेया'च्या प्रादुर्भवनाचे ते केवळ निरनिराळे प्रकार होत; अर्थात् त्यांस आधारभूतहि हें महा 'अज्ञेय'च होय.

ह्यासाठीं आपणास जितकी म्हणून मतांतरसहिष्णुता दाखविनां येईल तितकी अवश्य दाखवावी. किंवा, असें म्हटल्यास तें अधिक उचित होईल कीं, सामान्यतः जीस मतांतरसहिष्णुता म्हणून लोक समजतात तिच्यापासून भिन्न अशीच कांहीं गोष्ट साध्य करण्याविषयीं आपली नेहमीं खटपट असावी. परकी धर्मांविषयीं, म्हणजे, जो धर्म आपणास मान्य असेल

तदितर धर्माविषयीं, विचार करते वेळीं, शब्दानें किंवा कृतीनें त्यांस विनाकारण म्हणून काडीभरहि दुखवावयाचें नाहीं एवढीच केवळ आपण खबरदारी घेऊं नये; तर त्या धर्मांत जें जें म्हणून चांगलें असेल त्याची योग्य किंमत ओळखून ती उघडपणें कबूल करावयाची—असाहि आपला नेहमीं प्रयत्न असावा. सारांश, आपला त्या इतर 'धर्मा'शीं जो विरोध असेल त्यास साधेल तितकें सौम्य स्वरूप देण्यासाठीं त्या धर्मांतून ज्या ज्या म्हणून आदरणीय गोष्टी असतील त्यांजबद्दल योग्य आदरबुद्धि प्रकट करण्यास आपण नेहमीं जपलें पाहिजे.

३४. ह्या सर्व गोष्टी आह्मी कबूल करितों असें पाहून कोणी कदाचित् असें समजेल कीं, ह्यावरून प्रचलित धर्मसमजुतींचा स्वीकार सर्वांनीं मुकाट्यानें करावा, निदान त्यांच्या विरुद्ध आपलें मत प्रकट तरी करूं नये,—असा आमच्या म्हणण्याचा भावार्थ आहे. कोणी कदाचित् आह्माला असा प्रश्न करील कीं, "कायहो, जर सर्वच विशिष्ट धर्म त्या त्या काळाला व त्या त्या स्थळाला सरासरीनें योग्यच असे आहेत व असतात, तर ज्या धर्मांत आपला जन्म झाला असेल त्याच धर्मांत आपण समाधान मानून कां राहूं नये ? जर चालू धर्मांत कांहीं मुख्य सत्याचा समावेश झालेलाच आहे—ह्या सत्यास त्या धर्माप्रमाणें जीं विशिष्ट स्वरूपें आलेलीं आहेत त्यांचें अंतःस्वरूप जरी वाईट आहे तरी बाह्यस्वरूप जर चांगलें आहे—हीं विशिष्ट स्वरूपें जर सध्यांच काढून टाकिलीं तर त्यापा-

जेव्हां त्याचा कोणी उच्छेद करून टाकावा तेव्हां थोडक्याशा निराळ्या स्वरूपानें, पण पहिल्यापेक्षां जास्त जोरानें, पुनः तो वाढीस लागतोच लागतो. ह्या सर्व गोष्टी ध्यानांत आणतां आपणास असें अनुमान करणें अगदीं भागच पडतें कीं, माणसाच्या एकंदर जीवितास ह्या निरनिराळ्या धर्मस्वरूपांचें साहचर्य असणें ही गोष्ट अगदीं आवश्यक होय; व दुसरें अनुमान असें काढावें लागतें कीं, जे जे विशिष्ट धर्म ज्या ज्या समाजांत मूळपासूनच उत्पन्न झालेले असतील ते ते प्रत्येकीं त्या त्या समाजास अगदीं यथायोग्यच होत. प्रस्तुत प्रश्नाचा अगदीं खोल किंवा उदात्ततमदृष्टीनें विचार करून पाहतां आपणास असें कबूल करावें लागतें कीं, ज्या महा उत्क्रान्तीचे आदि व अंत हे दोन्हीहि आपल्या ज्ञानशक्तीला किंवा केवळ कल्पनाशक्तीलाहि अगदीं अगोचर आहेत अशा त्या महाउत्क्रान्तीचे, हे निरनिराळे धर्म म्हणजे प्रत्यक्ष घटकावयवच होत. म्हणजे, महा 'अज्ञेया'च्या प्रादुर्भवनाचे ते केवळ निरनिराळे प्रकार होत; अर्थात् त्यांस आधारभूतहि हें महा 'अज्ञेय'च होय.

ह्यासाठीं आपणास जितकी म्हणून मतांतरसहिष्णुता दाखवितां येईल तितकी अवश्य दाखवावी. किंवा, असें म्हटल्यास तें अधिक उचित होईल कीं, सामान्यतः जीस मतांतरसहिष्णुता म्हणून लोक समजतात तिच्यापासून भिन्न अशीच कांहीं गोष्ट साध्य करण्याविषयीं आपली नेहमीं खटपट असावी. परकी धर्माविषयीं, म्हणजे, जो धर्म आपणास मान्य असेल

तदितर धर्मांविषयीं, विचार करतेवेळीं, शब्दानें किंवा कृतीनें त्यांस विनाकारण म्हणून काडीभरहि दुखवावयाचें नाहीं एवढीच केवळ आपण खबरदारी घेऊं नये; तर त्या धर्मांत जें जें म्हणून चांगलें असेल त्याची योग्य किंमत ओळखून ती उघडपणें कबूल करावयाची—असाहि आपला नेहमीं प्रयत्न असावा. सारांश, आपला त्या इतर ' धर्मां 'शीं जो विरोध असेल त्यास साधेल तितकें सौम्य स्वरूप देण्यासाठीं त्या धर्मांतून ज्या ज्या म्हणून आदरणीय गोष्टी असतील त्यांजबद्दल योग्य आदरबुद्धि प्रकट करण्यास आपण नेहमीं जपलें पाहिजे.

३४. ह्या सर्व गोष्टी आम्ही कबूल करितों असें पाहून कोणी कदाचित् असें समजेल कीं, ह्यावरून प्रचलित धर्मसमजुतींचा स्वीकार सर्वांनीं मुकाट्यानें करावा, निदान त्यांच्या विरुद्ध आपलें मत प्रकट तरी करूं नये,—असा आमच्या म्हणण्याचा भावार्थ आहे. कोणी कदाचित् आह्माला असा प्रश्न करील कीं, "कायहो, जर सर्वच विशिष्ट धर्म त्या त्या काळाला व त्या त्या स्थळाला सरासरीनें योग्यच असे आहेत व असतात, तर ज्या धर्मांत आपला जन्म झाला असेल त्याच धर्मांत आपण समाधान मानून कां राहूं नये ? जर चालू धर्मांत कांहीं मुख्य सत्याचा समावेश झालेलाच आहे—ह्या सत्यास त्या धर्मांप्रमाणें जीं विशिष्ट स्वरूपें आलेलीं आहेत त्यांचें अंतःस्वरूप जरी वाईट आहे तरी बाह्यस्वरूप जर चांगलें आहे—हीं विशिष्ट स्वरूपें जर सध्यांच काढून टाकिलीं तर त्यापा-

दर चटकदार लेखांचें धोरण स्पेन्सरसाहेबांच्या तत्त्व-मीमांसेस अनुसरूनच ठेविलें होतें असें म्हणण्यास मुळींच हरकत नाहीं. शिवाय 'धर्मकल्पना मूळ कशी उत्पन्न झाली ?' अशा किंवा अशा अर्थाच्या मथळ्याखालीं **स्पेन्सरसाहेबांच्या** प्रत्यक्ष लेखांची ओळख महाराष्ट्र वाचकांस आपल्या असामान्य लेखनशैलीनें स्पष्ट करून देण्याचा उद्योग त्यांनीं चालविलाच होता व तोच उद्योग सुधारक पत्राच्या प्रस्तुतच्या बाणेदार सूत्रधारांनीं 'अज्ञेयवादा'वर उत्तम लेख लिहून चालू ठेवण्याचें अप्रत्यक्ष अभिवचन दिलेलेंच आहे. मलबारी शेट ह्यांनीं तर इंग्लंडांत आह्मा हिंदूंच्या सुधारणेसाठीं जी बडे लोकांची व बड्या लोकांची जंगी कमिटी स्थापन केली होती तिचे सभासद खुद्द स्पेन्सरसाहेबांस करण्याविषयीं पुष्कळ खटपट केली व तींत त्यांस यशहि आल्याचें त्यांनीं लिहिलेलें होतें. नामदार टिळक ह्यांचा ह्या बाबतींत कै. आगरकरांशीं जर कांहीं मतभेद होता किंवा असेल, तर तो स्पेन्सरसाहेबांच्या विचारांच्या याथार्थ्याबद्दल किंवा अयाथार्थ्याबद्दल नव्हे; तर प्रस्तुत काळीं व प्रस्तुतस्थितींत ते आपणास किती व किती प्रमाणानें लागू करतां येतील ह्याबद्दलच होता किंवा असेल. असो.

स्पेन्सरसाहेब आपल्याकडे इंग्रजी जाणणारांमध्यें किती लोकप्रिय झाले आहेत हें एथवर सांगितलें. आतां शुद्ध मराठी जाणणारांमध्येंहि ते किती लोकप्रिय झालेले आहेत हें पाहूं. हें समजण्याचा मुख्य मार्ग म्हटला म्हणजे अर्थात् स्पेन्सरसाहेबांचे किती ग्रंथ लोकांपुढें भाषान्तररूपानें किंवा रूपान्तररूपानें किंवा अ-

न्य तऱ्हांनीं आलेले आहेत, व त्यांचा खप लोकांमध्यें कसा काय आहे हें पाहणें हा होय. ह्या दृष्टीनें पाहतां स्पेन्सर साहेबांच्या ग्रंथांची व अतएव त्यांत ग्रथित केलेल्या एकंदर उदात्त व विश्वव्यापक विचारांची शुद्ध मराठी वाचकांसहि चांगलीच गोडी लागलेली आहे असें स्पष्ट दिसतें. हे ग्रंथ मराठींत आणण्याचें मुख्य यश प्रस्तुत ग्रंथाच्या अस्सल डोक्याच्या व विलक्षण खटपटी प्रकाशकांसच दिलें पाहिजे. आतां, ते ते ग्रंथ विद्वान् व स्पेन्सर-मतप्रिय गृहस्थांनीं मराठींत लिहिले त्यांसहि एकंदर यशाचा वांटा दिला पाहिजे हें उघडच आहे. पण त्यांस प्रोत्साहन देऊन त्यांच्या करवीं ते ग्रंथ तयार करविण्याच्या कामीं जी रा० दाभोळकर ह्यांनीं आजपर्यंत अविश्रांत खटपट केली आहे व सध्यां करीत आहेत व जेणेंकरून कधीं कोणाच्या गांवींहि नसलेला इंग्रजी ग्रंथांचा भोक्ता असा शुद्ध मराठी वाचकवर्ग आपल्या सर्वांच्या निदर्शनास आणून आपणा सर्वांस कौतुकानें तोंडांत बोट घालण्यास लाविलें आहे, त्याबद्दल तेच विशेषतः स्तुतीस पात्र आहेत. असो. आतां स्पेन्सरसाहेबांचे मराठींत किती ग्रंथ निघाले आहेत व त्यांचा प्रसार कसा काय झालेला आहे तें पाहूं.

प्रस्तुत प्रकाशक आपल्या प्रत्येक नवीन ग्रंथाच्या प्रारंभीं 'आजपर्यंत मीं प्रसिद्ध केलेले उपयुक्त ग्रंथ' ह्या सदराखालीं जी यादी देत असतात तिच्याकडेच आपण प्रथम पाहूं. म्हणजे आपणास असें दिसून येईल कीं, प्रस्तुत ग्रंथ धरून जे दहा उपयुक्त ग्रंथ लिहवून आजपर्यंत त्यांनीं प्रसिद्ध केलेले आहेत त्यांपैकीं निमे म्हणजे पांच

लहानपणींच अगदीं पुरी बिंबवून दिली. व ही जी गोष्ट त्यांनीं केली ती विशेषच प्रशंसनीय होय असें म्हणण्यास असें कारण कीं, त्यांचा स्वताचा विश्वास दैविक कारणांवर नव्हता असें नाहीं. ही गोष्ट कांहीं सामान्य नव्हे. आपला भरंवसा एका गोष्टीवर असून दुसऱ्याच गोष्टीवर भरंवसा ठेवण्यास आपल्या मुलास परवानगी देणें, इतकेंच नव्हे तर उत्तेजन देणें, असें करणारे किती बाप आपल्याकडे किंवा कोठें सांपडतील? उलट माझीं मुलें सर्व गोष्टींत अगदीं माझ्या मताचीं आहेत, त्यांचा माझा मतभेद कधींच होत नाहीं, असें प्रत्यक्ष अभिमानपूर्वक म्हणणारे, व तसा मतभेद झाल्यास आपल्यास मुळींच खपणार नाहीं असें ध्वनित करणारे, उत्तम सुशिक्षित व उत्तम विद्वान् असे बाप आपल्याकडे सर्वत्र नाहींत काय? असो.

तात्पर्य, स्पेन्सरसाहेबांना पहिल्यापासून जें शिक्षण मिळालें तें शुद्ध शास्त्रीय असेंच शिक्षण होय. प्रचलित व प्रस्थापित अशा धर्मविषयक शिक्षणाची भेसळ त्याच्यांत मुळींच नव्हती. ही गोष्ट वाचून वाचकांस मिल साहेबांना त्यांच्या विद्वान् व ' नास्तिक ' पित्याच्या हाताखालीं लहानपणापासून मिळालेल्या शिक्षणाची आठवण होईल. व ह्या बाबतींत ह्या दोघांच्या बाळपणच्या शिक्षणांत किती साद्दश्य होतें तें सहज ध्यानांत येईल. पण स्पेन्सरसाहेब व मिलसाहेब ह्यांच्या शिक्षणांत एक मोठाच भेद होता, तो हा कीं, मिलसाहेब तिसऱ्या वर्षीच ग्रीक व लॅटिन ह्या प्राचीन भाषांचें अध्ययन करूं लागले होते. पण स्पेन्सरसाहेबांनें अ-

गर्दी उलट आहे. ह्या प्राचीन भाषांच्या अध्ययनाची पूर्ण नावड त्यांस लहानपणापासूनच आहे. व ती अद्यापिहि तशीच कायम आहे हें 'शिक्षणमीमांसे' च्या वाचकांस मुद्दाम सांगितलें पाहिजे असें नाहीं. वर सांगितल्याप्रमाणें प्रत्येक बाबतींत बंडखोरपणा करण्याची प्रवृत्ति त्यांच्या ठायीं जन्मतःच असल्यामुळें, किंबहुना तिचें त्यांस बाळकडूच मिळालेलें असल्यामुळें, शाळेंत जेव्हां त्यांस इतर सर्व मुलांप्रमाणें ग्रीक व लॅटिन ह्या भाषा शिकण्याबद्दल आग्रह होऊं लागला, तेव्हां त्या भाषा आपण बिलकूल शिकणार नाहीं असा ते अगदीं हट्ट धरून बसले. असो.

ह्या ठिकाणीं थोडें विषयांतर करूनहि ह्या प्राचीन भाषेच्या शिक्षणाबद्दल, व अर्थात् विशेषतः संस्कृत भाषेच्या शिक्षणाबद्दल, आपल्याकडच्या 'आंधळ्या' शिक्षणपद्धतीप्रमाणें मुलांवर जो निव्वळ जुलूम होत आहे त्याच्या संबंधानें दोन शब्द बोलल्यावांचून आमच्याच्यानें अगदीं राहवत नाहीं. 'म्याट्रिक्युलेशन'च्या परीक्षेस सोळा वर्षांची जी पूर्वीं वयाची इयत्ता होती ती गैरशिस्त समजून आमच्या विश्वविद्यालयांन अधिकाऱ्यांनीं कधींच काढून टाकिलेली आहे. म्हणजे त्या परीक्षेस मुलानें सरासरी चवदा किंवा पंधरा ह्या वर्षीं जावें किंवा निदान त्या वर्षीं त्यास जातां यावें असा त्या अधिकाऱ्यांचा आशय दिसतो. असें असूनहि त्या परीक्षेस संस्कृत भाषा घेऊन जाणारास भाषाज्ञान किती असावें लागतें म्हणाल तर, कादंबरीसारख्या गहन पुस्तकांतील देखील बहुतेक पाहिजे त्या वाक्याचें किंवा

त्विक दृष्टीनें विवेचन केलें आहे. ह्या ठिकाणीं, एका जीवापासून दुसऱ्या जीवाची उत्पत्ति कशी होते हा जो संतत्युत्पादनाचा प्रश्न त्याचें विवेचन त्यांनीं इतक्या उत्तम रीतीनें केलें आहे कीं, त्यावरून त्यांची शास्त्रीय अंतर्दृष्टि किती तीक्ष्ण आहे हें फारच नामी रीतीनें व्यक्त होतें. हा प्रजोत्पत्तीचा प्रश्न म्हणजे एक मोठें कोडें असून त्याचा उलगडा कधींच होण्यासारखा नाहीं, अशी पुष्कळांची समजूत असते. पण हा असा गूढ प्रश्न हातीं घेऊन त्यांनीं असें स्पष्ट करून दाखविलें आहे कीं, एकाद्या जीवापासून प्रजोत्पत्ति होणें व त्याच जीवाची वाढ होणें, ह्या दोन गोष्टी वस्तुतः अगदीं परस्परसदृश आहेत. किंवा, हलक्या दर्जाच्या प्राण्यांच्या संबंधानें आपण नेहमीं असें पाहतों कीं त्यांच्या शरीराचा एकादा अवयव नष्ट झाल्यास तो पुनः उत्पन्न होतो. हें पुनरुत्पादन व संतत्युत्पादन हीं वस्तुतः अगदीं एकसारखीं आहेत. आणि ह्या विषयांतील बारीक सारीक गोष्टींत देखील ते अत्यन्त निष्णात असल्यामुळें ह्या विषयाचें त्यांचें विवेचन इतकें उत्तम वठलें आहे कीं, तें वाचलें म्हणजे वाचकांची शेवटीं अशी पुरी खात्री होऊन जाते कीं, एका सगळ्या वस्तूचे दोन भाग केले असतां ते परस्परसदृश व्हावे किंवा निरनिराळ्या ऋतूंत एकाच गुलाबाच्या झाडास एकसारखींच पानें फुटावीं व कळे यावे याच्यांत जितका चमत्कार असेल त्यापेक्षां जास्त चमत्कार, वंशपरंपरेनें गुणधर्मांची संक्रांति होणें, किंवा बापासारखा मुलगा निपजणें, ह्या दोन गोष्टींत खचीत